منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef







منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بوبكر بوخريسة

مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية

مقاربات فكرية

مذاهب
الفكر الأساسية
فـي العلـوم الإنسـانيـة

مذاهب
الفكر الأساسية
في العلوم الإنسانية

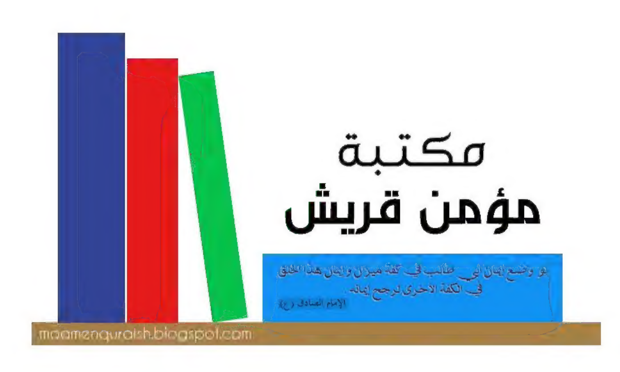
بوبكر بوخريسة







منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0557-7



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions ElIkhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

بيروت - لبنان

المحتويات

استهلال

على امتداد عدة سنوات، قمنا بجرد مستفيض للوثائق المتوفرة، كما المصادر الأولية والتحليلات التي عالجت موضوع "مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية"، حيث تم التعرف على مسائل، تساؤلات وقضايا البحث التي تسمح لنا بتكوين، تطوير وترقية معارفنا حول هذه الإشكاليات. ولذلك، فقد اقترحنا مداخل جديدة، تسمح لنا بمعالجة هذه التساؤلات، بكيفية لائقة. كما قمنا بتنقية وتوضيح تلك القضايا وعزل المتغيرات التي تشكل محل ريبة في تفسيرنا. وأخيرا، فقد استخلصنا أبعاد ومؤشرات تلك المسائل، لكي نتمكن من رسم خطة مؤقتة، تسمح لنا بالانطلاق في تجميع مختلف أنواع المعلومة. وكما يلاحظ القارئ الكريم، فإن الباحث مدعو إلى القيام بعدد من الاختيارات الذاتية، تؤول به في المحصلة إلى تفضيل هذا المذهب [النظرية] أو خلافه، هذا التفسير أو غيره. وتعتبر مثل هذه الاختيارات، أمورا عادية ومألوفة في ميدان الفكر والعلم. لكن من المفيد، أن يعي الباحث ضرورة أن يتحمل مسؤولية اختياراته. في حقول العلوم الإنسانية، حتى وإن كان من الجائز إجراء البحث، دون الاستناد إلى تيار فكري معروف، فإن غالبية الباحثين يمكنهم أن يرتكزوا على تيار بعينه. إن هذه التيارات الفكرية المختلفة، لها قاسم مشترك وهي أنها توفر وجهة نظر قابلة للتحليل، بشأن أي موضوع في العلوم الإنسانية. على سبيل المثال، يمكننا أن نستذكر النظرية الماركسية أو التحليل النفسي من أجل تحليل الظواهر الاجتماعية، مثل: الانحراف، الوضعية النسائية كما مشكلات السياسة الدولية. لكن عند الانطلاق، من المفيد أن نتعرف جيدا على تلك المذاهب الكبرى التي يمكن للكاتب أن يوظفها. وبعدها، فهو يستخدمها عند الاقتضاء، من أجل أن يموقع بحوثه، في واحد أو أكثر من بينها. وسنتفحص الأطر الأولى أو المقاربات التي تم توظيفها، سواء في حقول العلوم الاجتماعية كما في العلوم الإنسانية. وسنحاول، عن طريق تقديم تلك المقاربات، أن نحترم ما أمكن ترتيبها الزمني من حيث ظهورها...

الأستاذ بوبكر بوخريسة

الأخلاق بين عالم المثل والواقع

- التفسير بواسطة الأخلاق
- بروز الأخلاق وتعلم المعايير الأخلاقية
- الأخلاق اليابانية الجديدة والنهضة
- نحو مدنية طوباوية...
- قائمة بيبليوجرافية

تعني لفظة "الأخلاق" (mores) في اللاتينية: 1- مجموعة قواعد السلوك والقيم التي تعمل كمعيار في مجتمع معين. 2- نظرية الغاية المرجوة من أفعال الإنسان. 3- مبدأ وخلاصة الممارسة التي تستنتج من التاريخ. ولذلك، يمكننا أن نعرف الأخلاق بأنها: "علم الخير والشر أو مبادئ السلوك القويم". وهي نظرية السلوك الإنساني الذي يخضع للواجب ويهدف إلى تحقيق الخير... وترتبط الأخلاق على العموم بتقليد مثالي (نمط كانطي) يميز بين ما هو موجود وما يجب أن يكون. في حين أن عبارة (éthique) التي تشتق من اللاتينية (ethicus) فهي تفيد "نمطا ماديا (من نوع سبينوزي) يبحث فقط عن تحسين الواقع، بواسطة اتجاه عقلاني يستهدف تحقيق السعادة للجميع". وبهذا المعني، تشكل فلسفة الأخلاق: 1- مذهب سعادة للبشر ووسائل التوصل إلى تلك الغاية. 2- مجموعة خاصة من قواعد السلوك. 3- وجزءا نظريا من علم الأخلاق (morale).

التفسير بواسطة الأخلاق

تم تناول المسألة الأخلاقية، من قبل الفيلسوف الفرنسي ر. **ديكارت** (R. Descartes 1596-1650) في كتابه "مبادئ الفلسفة"، كما لو أنها كانت تنحدر من تصوره للميتافيزيقا، حيث يقول عنها: "هكذا، فإن كل الفلسفة هي كشجرة، جذورها هي الميتافيزيقا، جذعها هو الفيزياء وتمثل الفروع الأخرى [التي تتفرع من هذا الجذع] كافة العلوم الأخرى التي يمكن أن تختزل في ثلاثة علوم أساسية، وهي: الطب، الميكانيكا العامة والأخلاق (morale). ويضيف إلى ما تقدم: "وأقصد بها الأخلاق العليا والكاملة التي تفترض معرفة كاملة بالعلوم الأخرى وتتطلب درجة قصوى من الحكمة (Descartes, 1644). و"بما أننا لا نقطف لا الجذور ولا الجذع، بل نقطف الثمار - لكن فقط من نهايات فروعها - فهكذا ترتبط الفائدة الأساسية من الفلسفة، بفائدة فروعها التي لا يمكننا أن نعرفها سوى في الأخير". هكذا، يؤسس **ديكارت**

علم الأخلاق على "معرفة العلوم الأخرى"، في كتابه "خطاب في المنهج" (Discours de la méthode). وفي سياق انشغاله بـ "أخلاق المؤسسة" (Ethique d'entreprise) [للحيلولة دون استخدامها بشكل غير مطابق لعبارة (morale)] فقد ميّز الفيلسوف أ. **كونت - سبونفيل** (André Comte-Sponville) في كتابه "هل الرأسمالية أخلاقية؟" (Le Capitalisme est-il moral?) بين أربعة استعمالات لمصطلح الأخلاق، من بينها فكرة النظام الأخلاقي. ولتدقيق هذا التمييز بين العبارتين (l'ordre moral et l'ordre éthique) فهو يرجع إلى سبينوزا وكانط، ويعني بعبارة (morale) كل ما نقوم به وجوبا (devoir) وهو من قبيل سلطان الإرادة، ويعني بكلمة (éthique) كل ما نقوم به بمحبة (amour) وهو من قبيل الشعور.

في الغالب، تبدو الأخلاق (أو الآداب) كما لو أنها خاصية الإنسان. وهو ما يجعل منها موضوعا مفضلا في العلوم الإنسانية. لكن الأخلاق هي أيضا وبشكل جوهري مسألة معيارية، سواء كان ذلك بمعنى الالتزام اللائق (Déontique) بما يجب فعله أو بالامتناع عن فعله. وإما بالمعنى الخلاقي (Axiologique) بشأن ما هو أفضل من الناحية الافتراضية. لكن، قد يبدو من الصعب علينا أن نؤسس علما للمعياري، دون أن ننصاع لنوع من التعسف الأخلاقي أو الخضوع إلى نزعة اختزالية وظيفية، تفرغه من معناه الأخلاقي المفترض. لقد أزاحت هذه الصعوبة، بشكل نهائي أحيانا من حقل الأخلاق بعض فروع العلوم الاجتماعية دون الحيلولة، من أن يخصص العديد من المنظرين مكانة جوهرية للأخلاق، انطلاقا من بعض الاعتبارات الفلسفية والإمبيريقية. وفيما سيأتي سنميز [بكيفية عرضية بالنسبة لمختلف العلوم] بين أربعة أساليب أو دروس لا حصرية تموقع الأخلاق في نظرية العلوم الإنسانية: بوصفها وسيلة تفسيرية وموضوعا للتفسير وباعتبارها اتجاها بارزا أو إكراها عقلانيا.

إن المكانة المميزة التي تحظى بها الأخلاق في العلوم الإنسانية، لا يمكن أن تفهم بغض النظر عن المصير الذي خصصته لها، فلسفتان أساسيتان، هم: 1) فلسفة د. **هيوم** (D. Hume 1711-1776) التي تستبعد الأخلاق من ميدان الوقائع التي يمكن معرفتها بواسطة العقل. وذلك لأن الأخلاق هي أكثر من ذلك: إنها "إحساس أكثر منها حكما". وسيكون من الخطأ منطقيا أن نستخرج مما هو موجود، نتائج في صيغة عبارات "واجب - وجود". 2) وفلسفة إ. **كانط** (E. Kant 1724-1804) التي

تأخذ بعين الاعتبار المحرّم أو الامتناع الهيومي، حيث تميز فلسفة **كانط** بين نظامين اثنين للعقل، عندما تقوم تلك الفلسفة بالتنظير في ميدان الحسي والسببية الطبيعية أو بالعكس، عندما تقود وتوجه الفعل من وجهة نظر الإرادة الخيرة الوحيدة والقانون الأخلاقي فحسب.

وفي هذا المستوى يتموقع أحد الإسهامات الكبيرة التي قدمها م. **فيبر** (Max Weber 1864-1920) الذي يتمثل في إعطاء محتوى سوسيولوجي للسببية الأخلاقية التي تؤثر في الوقائع الاجتماعية، خاصة من خلال أطروحته عن دور الأخلاق البروتستانتية في تطور نظام الرأسمالية، رغم أنه لا يمكننا تقرير ذلك إلى أقصى حد. في الحقيقة، من وجهة نظر أمبيريقية، لا يبدو الأمر صعبا جدا لكي نكشف عن بعض التصورات الأخلاقية التي تصاحب السلوكيات الإنسانية. وهذا هو تحديدا ما قام به فيبر، عندما اضطلع بتحليل "العلاقة بواسطة القيم" والمذاهب الأخلاقية التي تغذي رواد ودعاة الرأسمالية: التقشف والزهد الدنيوي، الاستعمال العقلاني للثروات وتثمين الجهد... لكن عندما يتعلق بالقيمة الأخلاقية النهائية لهذا الميل، يصبح حظ الباحث السوسيولوجي ضعيفا في تأكيد ذلك الميل. لأن أولئك الأشخاص المعنيين بالأمر يعترفون بدورهم، أنهم يجهلون ما هو مصير ومآل تلك القرارات الربانية. لكن هذه المقاربة تعكس على الأقل، وجود إمكانية لكي نلاحظ الأخلاق في تعبيرها المذهبي وانعكاساتها الملموسة، دون أن يتناقض ذلك، لا مع قانون د. **هيوم** [لأننا لا نستخلص من تلك الملاحظات أية نتيجة في شكل عبارات "واجب - وجود"] ولا مع مكانة العقل العملي، لأننا لا ندعي مطلقا أننا نتوصل إلى معرفة أمبيريقية تتعلق بالإرادة الطيبة.

في النهاية، إذا كان فيبر في الوقت نفسه ينظر للفعل المسمى "عقلانيا" الذي تمثلت شكلانيته في تطابق الوسائل مع الغايات المفيدة جدا [من خلال تطور "نظرية الاختيار العقلاني" (Théorie du choix rationnel)] فقد حجب مساهمته الأساسية حول وجود عقلانية أخلاقية، تؤثر في سريان الفعل ونتائجه. لكن في نهاية القرن العشرين، استعادت فكرة العقلانية الأخلاقية حيويتها تحت تأثير كتاب آخرين عديدين ومختلفين في علم الاجتماع، من أمثال ج. **هابرماس** (Jürgen Habermas) ور. **بودون** (Raymond Boudon) أو في علم الاقتصاد عند كتاب أمثال أ. **هيرشمان** أو **أمرتيا**

ك. سن (A. Hirschman ou Amartya K. Sen) والذين يشككون في مدى تفوق النموذج النفعي والأدواتي للعقلانية التطبيقية. لكن، بالنسبة للغالبية العظمى من هؤلاء المؤلفين الذين يهتمون ويحرصون على إعادة إدخال الأخلاق في تحليل الظواهر الاجتماعية، فإن "الحرية" الفيبرية اتجاه القيم، صارت أقل فأقل تقبلا. وذلك لأن غايتهم الأساسية تتمثل في معرفة، كيف يمكن لذلك الاتجاه الذي يعتبرونه أخلاقيا، أن يؤثر على المجرى الفعلي أو المأمول للأشياء والذي يأخذ أسبقية على الحوافز أو الأفكار التي ليس لها طابعا أخلاقيا.

ليس من السهل إذن، أن نقيم تمييزا واضحا بين الأفكار التي تعود إلى ميدان الأخلاق والأفكار التي لا تعود إليها، مثلما تشهد على ذلك الإشكالية التي كانت في صلب عمل إ. دوركايم (E. Durkheim 1858-1917) تحت مسمى "حتمية الظاهرة الأخلاقية". لقد انشغل دوركايم في الواقع، بالتمييز بين القواعد الأخلاقية الخالصة والقواعد الاجتماعية التي ليس لها سوى طابعا تقنيا. ولهذا الغرض، فقد اقترح نوعا من الاختبار أو "الكاشف" الذي يتمثل ببساطة في ملاحظة الطابع "التركيبي" (وليس الطابع التحليلي) للرابطة التي يقيمها الجزاء الاجتماعي بين الفعل ونتائجه في صورة توبيخ، استنكار أو عقوبة. هكذا، كان دوركايم يعتقد أنه عثر ["بواسطة تحليل أمبيريقي صارم"] على المفاهيم الكانطية عن الواجب والالتزام التي تشتق سلطاتها من المجتمع، بدلا من النظام الميتافيزيقي المبهم. لكن مع الأسف، فإن المقياس الدوركايمي لا يسمح لنا بأن نميز بين الظاهرة الأخلاقية والوقائع البسيطة للهيمنة والشرف. وذلك لأن التوبيخ والعقوبة، يمكنهما بصورة عامة – حسب المجتمعات والظروف – أن يعودا إلى القواعد والحوافز التي ليست مسائل أخلاقية بالضرورة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، مثلما يعتقد ذلك دوركايم نفسه، تفترض الأخلاق أيضا نوعا من المرغوبية في عمل الخير الذي لا يمكن أن نشتقه مباشرة من الواجب.

رغم هذه الصعوبات، يبدو لنا أنه من اللازم أن نبحث عن تفسير للظاهرة الأخلاقية داخل العالم الذي يخضع بالكامل إلى أسباب طبيعية. ولمحاولة تقديم هذا النوع من التفسير، فقد اقترح دوركايم في مؤلفه "الأشكال البدائية للحياة الدينية" (Durkheim, 1912) نشأة اجتماعية (Sociogenèse) للمقولات المعرفية

ومنها الأفكار الدينية والأخلاقية. وهو يعتقد أن هذه الأخيرة تنحدر أو تشتق من شعور أولي بالمقدس الناشئ من نوع من تفكير المجتمع حول ذاته، يفرض على الأفراد احترام سلطة الجماعة. واستناد إلى هذا الأصل الجنيالوجي الاجتماعي، ندرك بسهولة أن محتوى الأخلاق الدوركايمية ينبني على مقاييس ومعايير اجتماعية، من مثل: الضبط والتضامن، النزاهة والإخلاص للمصالح الجماعية. وزيادة على ذلك، يسمح لنا مثل هذا الموقف بأن نتملص - بمعنى من المعاني - من النزعة النسبية الأخلاقية. وإذا كان "كل شعب له أخلاقه"، فإن طابع الإخلاص الأخلاقي للمصالح الجماعية، يبدو أنه طابع إنساني عام. وهكذا، يتناقض العلم الأخلاقي عند دوركايم مع مذهبيات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، من أمثال ت. بارسونز أو ك. جيرتز (T. Parsons 1902-1977 ou C. Geertz 1926-2006) اللذان [رغم أنهما يفسران الأخلاق بواسطة الحياة الاجتماعية] لا يتوانيان عن المناداة والمطالبة بالنزعة الأخلاقية أو الثقافية النسبية.

يمكننا مع ذلك، أن نعترض على هذا التفسير السوسيولوجي للأخلاق ومحتواها الاجتماعي تحديدا. وفيما يخص النقطة الأولى، تمكّننا الحياة الاجتماعية بكل تأكيد من أن نكشف بعض المواقف الأخلاقية في صورة العناية التي نوليها للغير أو لمصالح الجماعة، على سبيل المثال. لكنه من غير المؤكد، أن هذه الأشكال من الإخلاص ليست سوى نتيجة إكراه اجتماعي يمارس على الأفراد. لأنه لو كان الحال كذلك، فسيكون التمييز الذي نقيمه بين الموقف الأخلاقي والوظيفة الاجتماعية على الأرجح مشوشا. أما بشأن النقطة الثانية، فمن غير المؤكد أن ينحصر تعريف الأخلاق في الاعتبارات الاجتماعية، رغم الأفضلية الاستثنائية التي منحت لها من قبل تيارات النزعة النفعية أو الثقافوية. وفي الواقع، فإن كافة القيم والفضائل ليست اجتماعية بالتأكيد، وإن كانت غالبيتها كذلك. ولكن يبدو جليا أن بعضا منها، مثل: الكرامة، الحرية، الاعتدال، الحزم، الحشمة، التواضع أو التضحية، تعبر عن واجبات نحو الذات الإنسانية التي يتم تحقيقها في الغالب بما يتنافى مع قواعد الحياة الاجتماعية. وفي بعض الظروف، يمكن لكل مخلوق طبيعي أو فوق طبيعي أن يستوجب موقفا أخلاقيا تتخذه الذوات الإنسانية الأخرى.

في الحقيقة، يتموقع التفسير السوسيولوجي للأخلاق عند **دوركايم** ضمن مجموعة أكبر من المحاولات النظرية التي تبحث عن توضيح أصل وطبيعة الأخلاق، بإعادة بناء تكوينها وجينيالوجيتها على المستوى الفردي، على مستوى النوع أو على مستوى جهازها المفهمي. هكذا، حاول علماء النفس النمو، مثل ج. **بياجيه** أو إ. **كوهلبيرج** (J. Piaget 1896-1980 ou L. Kohlberg 1927-1987) أن يكشفوا عن النمو الأخلاقي للفرد، على أساس تراتبية هرمية من المراكز أو الوضعيات الممكنة التي تسبق فيها مرحلة الخضوع للسلطة، مرحلة استقلالية التبادل والتعاون أو وفق نظرة **كوهلبيرج** المرحلة "ما بعد - الاتفاقية" التي تعقب مرحلتي الـ"قبل" و"الاتفاقي". وهنا يشكل تعاقب هذه المراحل في الحقيقة، مبررا إمبيريقيا للتراتبية الهرمية المقترحة، بما أن الحالة اللاحقة يفترض أن تكون أكثر اكتمالا من المرحلة السابقة. وبالنسبة **لبياجيه** على وجه التحديد، فإن التاريخ الأخلاقي للذات السيكولوجية هو نوع مختصر من التاريخ الأخلاقي للإنسانية الذي تكون فيه أخلاق الاحترام الأحادي الجانب والخضوع للسلطة، قد استبدلت بشكل تدريجي بواسطة أخلاق الاحترام المتبادل والتعاون.

وسيكون من الصعب تكذيب **بياجيه**، عندما جعل من استقلالية الاختيارات خاصية مميزة للأخلاق، مقارنة بالتعديل البراجماتي البسيط للسلوكيات، اتجاه إكراه خارجي يمكن الحصول عليه [بالنسبة لكثير من المخلوقات الحيوانية] دون أن نكون في حاجة للاستنجاد بتفكيرها الأخلاقي. لكن مع ذلك، تثير هذه التراتبية الهرمية للوضعيات، مسألة التحفيز الأخلاقي التي صاغها بشكل جيد س. **فرويد** (S. Freud 1856-1939) عندما تساءل عن الدافع الذي يجعل الأخلاق إجبارية، ليس وحسب في حضور السلطة [التي تعاقب على مختلف التجاوزات] لكن في ظل غيابها أيضا. وهنا، فإننا لسنا ملزمين بتأكيد وثوقنا في هذه القصة الفرويدية التي يمكن القول بأنها غريبة جدا عن دور غريزة الموت في تشكيل الأنا العليا والانضباط - الذاتي الأخلاقي عند الإنسان. لكن تبقى مسألة الحافز الأخلاقي مفتوحة ولا يمكن تجنب البحث عن أجوبة لها، كما هو البحث عن "الحياة السعيدة" أو بشكل أدق عن السعادة الأخلاقية، في صيغة احترام الذات الذي هو حافز كافي للاستقلالية الأخلاقية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لا بد أن نتساءل إذا كانت التربية الأخلاقية من النوع البياجيوي [تشجيع الحكم الحر للذات] قادرة أكثر من النوع الدوركايمي [إنجاز الواجب أمر مرغوبا فيه] على أن تضمن أخلاقية الاختيارات في غياب نظرية أساسية، إن لم نقل "حساسية" أكثر، تتعلق بالواجبات أو المنافع. فإذا أخذنا في الحسبان، المجموعة الممتدة من المحتويات الملموسة للأخلاق، يمكننا بسهولة أن نفهم الانتقادات التي وجهتها الحركة النسوية لفكرة عالمية الحقوق والعدالة المجردة التي يعتقد السيكولوجي كوهلبيرج أنها تمثل المرحلة الأخلاقية العليا. وبالفعل، مثلما أشارت إلى ذلك ك. جيليغان (Carol Gilligan) يبدو أن المسؤولية، العزلة والحساسية اتجاه حاجات الآخرين [أو ما يطلق عليه "أخلاق الرعاية" ("l'éthique du care")] التي تتطلب الاعتراف بها، تتمتع ببعض الحجج للتعريف بحالة النضج والنمو الأخلاقي عند الفرد (سواء كان أنثى أم ذكرا (Gilligan, 2002).

يثير هذا النقاش، بشأن المعايير الأخلاقية للنمو الأخلاقي الفردي، نقاشا آخر أكثر اتساعا حول الاعتبارات الأخلاقية للنمو الأخلاقي عند الجنس البشري. إن ما يتبقى هنا، هو النقطة التي تقدم البحوث التطبيعية المعاصرة بشأنها، منظورات أكثر ثراء انطلاقا من العلوم المعرفية والنماذج الداروينية الجديدة. ومع ذلك، لا يشكل التفسير التطوري (Evolutionnaire) للأخلاق مشروعا جديدا، لأننا نعثر على قواعده عند كل من هـ. سبنسر أو ش. داروين (H. Spencer 1820-1903 ou Ch. Darwin 1809-1882). لكن النزعة الداروينية الجديدة، العلوم العصبية وعلم الأخلاق تعمل كلها على تجديد ذلك، إما لأنها تجعل المعايير الأخلاقية أو النزعة الغيرية تتمتع بأسبقية تكيف الجماعة، عبر روابط القرابة أو الخاصية التبادلية [ما يطلق عليه الصحة المتضمنة (Inclusive fitness)] وإما عبر دراسة القواعد العصبية - الكيميائية للتعلق أو التودد والأشكال البدائية لـ"لمعنى الأخلاقي" التي نعثر عليها عند كافة الأنواع الحيوانية. وهو ما يعني كيفية استئناف العلاقة مع الفلسفة الاسكتلندية للقرن 18م. وبشكل أكثر دقة، يطبق بعض المنظرين الأخلاق على تصور مقياسي للمعرفة المستوحاة من الأثر الشومسكي (نسبة إلى عالم الألسنية ن. شومسكي (N. Chomsky) الذي يعتقد أن التطور الطبيعي بإمكانه أن يحفز النظم المتخصصة في معالجة العلاقات مع الغير.

عندما تتم مقارنة بعض تلك الأعمال بأعمال سيكولوجيا النمو، يمكننا أن نكوّن انطباعا متناقضا [بشكل ملفت للانتباه] بين حرصها على المضامين الـ "ملموسة"، مثل: التودد، الشفقة، الغيرية، الوفاء والعلاقة الاجتماعية، الخ أو بالعكس حرصها على التراتبية الشكلية والفكرية في الأعمال السابقة. لكن يمكننا في الوقت ذاته، أن نتساءل إلى أي حد يمكن للطيبة البسيطة بمفردها أن تكون كافية، لكي تصنع الأخلاق في غياب تفكير مستقل عن الذات. إن الخبر الجديد [إذا تم تأكيده] الذي يفيد بأن التطور الطبيعي عند الآدميين [كما عند بعض الأنواع الحيوانية الأخرى] يمكنه أن يحفز بعض الاستعدادات الطيبة قبل - الأخلاقية، لا يكفي بالطبع لكي يجعل من التطور الطبيعي ضمانة للتقدم الأخلاقي. وللأسف، فإن هذا التطور الطبيعي يفسر الاستعدادات الرديئة والمواقف الحاسمة والحتمية بالنسبة للإنسان الأضعف. وبعد كل ذلك، فإن النزوع الطبيعي أو الأفضلية التكيفية بالنسبة لخاصية معينة، لن تكون كافية على الإطلاق لتنشئ الأخلاق، بغض النظر عن الحكم الانعكاسي الذي قد نصدره بشأنها.

وبهدف توضيح الأصل الانعكاسي الذي يخص بعض القيم، فقد استعاد الفيلسوف ب. **ويليامز** (Bernard Williams 1929-2003) منهجا نشوئيا أخلاقيا، كان ف. نيتشه (F. Nietzsche 1844-1900) هو رائده. لقد بين **ويليامز** هكذا، أنه ليس بإمكان أي مجتمع أن يستغني عن قيمة الحقيقة. لكن مع ذلك كما يعتقد، فإن هذه القيمة لا تنحدر فقط من تاريخ وظيفي للحياة البشرية ولم تتمكن من فرض نفسها وتستقر، إلاّ لأننا اعترفنا بقيمتها الانعكاسية الملازمة، مقارنة بالحاجات والغايات الإنسانية القاعدية. وإذا كان **ويليامز** على حق فهناك إذن، وسيط انعكاسي بين الاستعدادات الطبيعية، سواء كانت طيبة أو سيئة وممارسة الأخلاق.

إن العبرة التي يمكن استخلاصها من معالجة مبحث الأخلاق، من طرف العلوم الإنسانية المعاصرة هي أن المعرفة ذاتها ترتبط بنوع من علم اليقين (Critériologie) الأخلاقي الذي لا يبحث عن تحديد الطيب أو العادل في عموميتهما الكبيرة جدا. لكنه يهتم رغم كل ذلك، بتحديد الشروط التي تتمتع بحظوظ أوفر للكشف عنهما أو بالعكس عن حلّهما. إن أفضل توضيح لهذا الاتجاه هو دون ريب، العبرة التي تنشأ من التجربة الشهيرة التي أجراها س. **ملغرام** (Stanley Milgram 1933-1984) التي يمكن أن نعثر من خلالها على أشخاص عاديين، يكلفون بتسليط صدمات

كهربائية أكثر فأكثر شدة على مرضى [كان هؤلاء المرضى في الحقيقة، أشخاصا متواطئين مع صاحب التجربة] باسم تجربة سيكولوجية مزيفة حول الذاكرة الألسنية المباشرة. لقد رأى كثير من المؤلفين في هذه التجربة دليلا حيا، على ما تعلمناه من التاريخ الحقيقي؛ أي القدرة الخارقة التي تتميز بها العادة عند البشر على الخضوع إلى قوانين قاسية ومذلة. فقد تم الحديث هنا عن الشروط التي تدفع بالإنسان إلى الانصياع إلى سلطة سيئة، مثل: غياب أو حضور التفاعلات التدريجية في القوانين، الخ. لكن هناك درس أقل وضوحا، يتمثل في أن هذه التجربة [كما هو شأن غالبية التجارب من النوع ذاته] تفترض بالضرورة تصورا معينا عن ما هو شر [ويجب إذن، عدم تقبله من طرف الإنسان العادي]. وهنا إذن، تثير المعرفة المسبقة عن الشر التساؤل والبحث عما هو قابل للممارسة، عادي أو مثلما تقول هـ. آرندت (Hannah Arendt 1906-1975) ما هو "مألوف" أو موضوع تحريم أخلاقي. لقد بينت عدد من الأعمال في السيكولوجيا التجريبية، مدى وتعددية الاستراتيجيات التي يمكن أن نوظفها لتقليص الخطر الذي تمثله بعض المآسي والمظالم، بشأن ما اصطلح على تسميته "الاعتقاد بوجود عالم عادل".

عندما نبحث عن تفسير الأخلاق [ليس وحسب عن آثارها] أسبابها أو أصل نشأتها وكذلك، عن افتراضاتها، فنحن مجبرين على التفكير في الأجهزة والمحرمات الأخلاقية القاعدية التي تسمح لنا مثلا، بـ"التعرف على الغشاشين" أو تطبيق المعايير القانونية التي باستطاعتها أن تتقاطع بين مجتمع وآخر. يبدو إذن، أنه لا يمكننا أن ننكر كيف أن معظم الثقافات الإنسانية رغم تباينها، تتفق على الأقل في المواقف العادية لمنع أفعال: القتل، الاغتصاب، السرقة، الشتم أو تجاوز قواعد الوفاق الاجتماعي... ومن جهة أخرى، فإن إمكانية الوفاق الأخلاقي هذه، تخلق الالتزام الأخلاقي للباحث في العلوم الإنسانية من أجل أن يشخص بشكل انعكاسي ممارساته في البحث أو التجريب ويبحث عن مناهج كشف الخلافات العمومية.

لقد تم توضيح هذه الفكرة بشكل كبير، من طرف محاولات أمثال ج. راولس وي. هابرماس (J. Rawls 1921-2002 et J. Habermas) بهدف تقدير الشروط التي يمكن في ظلها تحقيق وفاق اجتماعي. وهي تتمثل بالنسبة للأول، في تحقيق مبادئ العدالة السياسية التي تضمن الحريات القاعدية وتقلص الفوارق الاجتماعية

التي يجب أن يلتزم بها كل فاعل عقلاني، عندما يكون في مركز يجهل فيه موقفه الاجتماعي الخاص. وتتمثل بالنسبة للثاني إذن، في أخلاق النقاش والحوار التي تكون جزءا عموميا للبحث عن المعايير التي تتحلى بها كل ذات عقلانية وكل نية طيبة. إن النقاش أو مثلما يقول **هابرماس** "الخصومة العائلية" [التي نشبت بين هاتين المقاربتين] قد كشفت عن محدوديتهما. وبالفعل يفترض **راولس** أن الحريات القاعدية التي تسمح لكل واحد منا بالاحتفاظ وبممارسة تصوره الخاص عن الخير، لا يمكن المساس بها بواسطة إجراءات المنفعة العمومية. بينما يعتقد **هابرماس** بالمقابل، أن القوة العقلانية في أخلاق النقاش تمنحها بعدا محدودا.

يؤكد هذا الجدل، بعض الحدود النظرية والعملية بشأن اختبارات العقلانية التي تتاح للاتفاق على مدى ومناهج أخلاق اجتماعية أو سياسية. يبدو في الواقع، أنه لا المبدأ الكانطي للتعميم ولا إحدى صيغه المعاصرة: المجتمع المثالي الذي يتكون من المتحاورين العقلانيين، التوازن الحكيم، التبرير وفقا لقواعد لا يمكن دحضها عقلانيا...، لا يمكنها أن تكون كافية لبناء منهجية عامة من أجل حل النزاعات الأخلاقية. مع ذلك، فإن هذه المعاينة، لا تفند البحث الاستقرائي والأساسي عن الآثار المكرهة التي تنتج عن اختبارات العقلانية - أو غيرها - حول الخلافات الملموسة التي تثار اليوم بفعل تطور الأخلاق، التقنيات البيو - طبية أو عولمة التبادلات الاقتصادية.

عندما نتابع النقاشات الأخلاقية الكبيرة المعاصرة، نلاحظ في الحقيقة كيف أنها تقحم محتويات معيارية متعددة، تكشف رغم كل شي عن مجموعة من المكتسبات الأخلاقية التي يبدو جانبها الملزم مقبولا من قبل الجميع، على الأقل في الدائرة العموميه. هذه المجموعة حاضرة في تصريحات الحقوق أو الخلافات الدينية والأخلاقية، لكنها موجودة أيضا في السيمانطيقا المستعملة في التبادلات والنزاعات المدنية والسياسية المعاصرة التي تدمج دروس المذهبيات الأخلاقية الكبيرة في صيغة عبارات: فضائل المدنية، احترام الحقوق، كرامة الأشخاص والحرص على سلامتهم. وهي ترتب محتويات، من مثل: رفض الألم غير المستحق [الذي يمكن تلافيه] أو غير العادل، ونأخذ في الحسبان أثناء النزاع: عدالة الغير، أي المعيار المشترك الذي يقترحه علينا خصم متحرر من مخاوفه أو كراهياته. وبشكل أوسع، فإن العبارات

المتعددة عن الفضائل أو القيم التي يمكن تطبيقها دون تناقض، زيف أو خطأ على "حالات صعبة"، هي مجموعة من الإكراهات التي تخص الأخلاق، مثلما نتلقاها اليوم في مرحلة معينة من تطور الحضارات الإنسانية. لا تمنح هذه الإكراهات أية منهجية لحل النزاعات، لكنها تضغط رغم كل ذلك على تدخلات ومذهبيات كل من يدعي الدفاع عن وجهة نظره ويعمل باسم الأخلاق في الوقت ذاته. إنها تمكن العلوم الإنسانية من أن تساهم في تطوير الحوار الأخلاقي، عن طريق تذليل الخلافات ووضع محل تساؤل الأسباب التي تحكم بالطيبة أو بالسوء [عادلة كانت أم غير عادلة] على أية ممارسة من الممارسات الطبية، الجنسية، المدنية، الاقتصادية أو السياسية.

الأخلاق البانية الجديدة والنهضة

في البداية، نحاول هنا أن نحدد خصائص الأخلاق البانية الجديدة، بإتباع الأبعاد الثلاثة للزمن. تبدو الأخلاق البانية الجديدة بمثابة أخلاق للمسؤولية [الموجهة نحو الماضي] وأخلاق المصالحة [المتجهة نحو المستقبل] في بعدها الراهن، كأخلاق اعتراف بالآخر بوصفه كائنا إنسانيا يتأثر ويتفاعل. في الحقيقة، لا يكفي هذا النوع من التحديد، لكي نفهم الفعل الأساسي للأخلاق البانية الجديدة من الداخل، مثلما تتم معايشة ذلك. ولهذا الغرض، يجب علينا أن نلجأ إلى تجربتنا وتجربة الآخرين ونحاول توظيف قدرتنا على التخيل. يجب علينا أيضا أن نأخذ في الحسبان سلبية العلاقات السابقة، الديون المتراكمة جراء التحرشات، أشكال التعنيف، الإهانات والمظالم التي تثقل العلاقات الراهنة والمستقبلية: العلاقات بين الأشخاص بالمعنى الواسع، الأشخاص الفيزيقيين والأشخاص الاعتباريين؛ أي الأمم والحضارات بطبيعة الحال. ستدعي حالات وحجم الآلام الأخلاقية التي عاشتها الأمم المتناحرة، إصلاحات وإعادة اعتبار من الناحية الرمزية. بطبيعة الحال، لا يتعلق الأمر بالتعويضات المادية التي تبحث عنها المطالبات الأخلاقية. عندما نثير الحديث عن حاجتنا إلى الإصلاح الرمزي، فإننا سنسمي فعل الكلام ذاك: كلام اعتراف، توبة، عفو، مؤانسة، مودة وإقرار. وفي كافة الأحوال يدور التوقع الأخلاقي حول الحركة المفهومة والمتلقية نتيجة تأثر الغير.

لكن لماذا نتحدث عن أخلاق بانية جديدة، بدلا من التحدث عن أخلاق الرعاية

على سبيل المثال؟ وماذا تعني الأخلاق البانية الجديدة؟ هل هي إعادة بناء: ماذا وكيف يكون ذلك؟ فهل يتعلق الأمر بإعادة بناء علاقة؟ في الحقيقة، ليس الهدف الداخلي من البناء الجديد للأخلاق هو إعادة علاقة إلى حالة جيدة. فليس بالإمكان استرجاع الماضي سوى على نمط الذاكرة. من العبث إذن أن نتصور أن بدء العلاقة من جديد، يعني الانطلاق بها من الصفر. ولذلك، فليست غائية الخاصة الأساسية للمقاربة البانية الجديدة هي العودة إلى الوضعية التي سبقت حالة النزاع، لكنها قبل كل شيء توضح وتعمل على الاعتراف بالعلاقة [من طرف إلى آخر] وبالحياة المعاشة لكل واحد؛ أي أن يعي ويعيش كل واحد الكيفية التي عايش بها الآخر حالة النزاع الذي عايشه هو نفسه. هذا الأمر يشبه نظرة ثانية، في اتصال انعكاسي مع الحياة. ويبدو التاريخ، في حالتي الحرب أو الطلاق واحدا: من زاوية خارجية، فهو حالة امتنان شخصين يعيشان النزاع ذاته؛ إذ يتعلق الأمر بنزاعهما. لكن ذلك هو بمثابة مظهر خادع، فإذا طلب من صاحبي القضية أن يتحدثا عن ما حدث بينهما، فسنحصل في الغالب على قصتين مختلفتين جدا. ويقدم هذا الاختلاف، عندما يظل على حاله قياس "اللااتصال" (incommunication) الذي لا يزال يفصل بين الطرفين المتنازعين.

إذا لم تكن المقاربة البانية الجديدة محفزة، لكي تستهدف إعادة الموقف إلى حالته التي سبقت تلك الأزمة، فإننا نبحث أين يكمن النقص الأخلاقي الذي سيشكل النبضة الأولى (Primium movens). لكن الأمر يتعلق بنقص روحي عميق جدا: ذلك الذي نبديه أثناء الشعور [ليس فقط أننا استطعنا أن نفهم] إذا لم نتمكن من الاعتراف عند الآخر بشيء ما ولم نرغب في سماعه. وفي ما وراء الحنين إزاء حياة تالفة، يوجد دافع قوي يحملنا على تقاسم تجربة العلاقة المخربة مع الآخر؛ أي التواصل مع الغير.

يجب ألاّ نعتقد بأن هذا النقص [أو الحاجة الأخلاقية] لا يتعلق سوى بعلاقات بين أصدقاء حميمين أو أزواج. بل يصدق الأمر أيضا على العلاقات العمومية، خاصة العلاقات السياسية بين الشعوب كما هي بين الأمة الألمانية والأمة الفرنسية، على سبيل المثال. نلاحظ منذ سنوات، وجود رغبة في تحقيق وحدة مكبوتة منذ زمن طويل (Reynié, 2004, p. 95) وثقة متبادلة تتجلى الآن بين الفرنسيين والألمان. رغم أنهما شعبان منفصلان [من الناحية اللغوية، منذ 15 قرن وسياسيا منذ 11 قرنا]، فإن

الشحنة العاطفية المتولدة والمكبوتة عند كل منهما، تمزج بين المشاعر المتناقضة: الإعجاب، الكراهية، الرهبة، العدائية، العداوة، الانجذاب، الغيظ والاحترام الذي يحمله الواحد نحو الآخر في الوقت ذاته. لكن في الواقع، فقد حررت المقاربة البانية الجديدة، التي اعتمدت منذ أربعين سنة، الانطلاقة نحو الوحدة السياسية المتجذرة.

إذن، تم "تحرير" الثقة بين الفرنسيين والألمان. لكن كيف حدث ذلك؟ تحقق ذلك، بفضل اتصالات متكررة، انفتاح متبادل واعتراف بالأخطاء السابقة (من جانب ألمانيا تحديدا). وقد توصل الفرنسيون والألمان معا إلى الاحتفال بيوم 8 ماي 1945، ليس كيوم انتصار للحلفاء على الألمان، لكن كيوم تحرير للفرنسيين والألمان - وأوروبا عامة - اتجاه مرض القومية - الاشتراكية. ويصح الشيء ذاته، بشأن الاحتفال المشترك بعمليات الإنزال العسكري الأمريكي في شواطئ نورمندي بين الرئيس الفرنسي جاك شيراك والمستشار الألماني جيرارد شرودر (J. Chirac et G. Schröder).

في الحقيقة، تحققت الكثير من المزايا السياسية والاقتصادية من سيرورة إعادة العلاقات بين ألمانيا وفرنسا. لكن أيضا تحققت سعادة أخلاقية، لا يمكن أن تختزل: تطبع هذه السعادة الأخلاقية التي تشبه سعادة الصداقة، كثافة تاريخ مليء ومفعم بسوء الفهم. بعد النزاع الكبير الأخير (الحرب العالمية الثانية) وبعد إعادة العلاقات الرسمية التي انطلقت بين الجنرال شارل ديغول والرئيس الألماني كونراد أدناور (Charles de Gaulle 1890-1970 et Konrad Adenauer 1876-1967) فقد ظل المجتمعان المدنيان ينتظران مطولا، في الوقت الذي كان فيه المفكرون من الجانبين يتناقشون حول إشكالية "سوء التفاهم الألماني - الفرنسي". يجب إذن، وضعنة كافة مظاهر سوء التفاهم والعودة إلى حالة الطلاق الفلسفي والفكري التي برزت، منذ أكثر من قرنين من الزمن بين الرومانسية العاصفة والمطلقة (Sturm und Drang) والنزعة الفكرية في عصر الأنوار. وهو الطلاق الموسوم من الجانب الفرنسي، بالتهجم ضد كل ما لم يكن مطابقا „للذوق" الكلاسيكي. بينما يرفض الجانب الألماني، „الحضارة" باسم الثقافة. إذ تجذر التعارض بينهما في نهاية القرن 19م، وبرزت انعكاسات طائفية وهوياتية، ثم قومية، عدائية وعدوانية بينهما، بينما تحول اللاتفاهم المتبادل إلى كراهية عرقية.

لقد تمت وضعنة مظاهر سوء الفهم بشكل ارتكاسي وبكل هدوء، وتم قياس

المبالغة المؤثرة التي لم يتم توضيحها في السابق. وقد توصل الأمر حد الحديث عن حب بغيظ! ومهما يكن الأمر، فإن السعادة الأخلاقية ليست فقط هي سعادة الالتقاء والوفاق الذي أستعيد مجددا: إنها سعادة التوضيح والتفاهم المتبادل الذي انتصر، بفعل التعاون لفائدة كل واحد. لكن بعيدا عن الوضعية السياسية الراهنة، يمكننا أن نتساءل عن الخطة المرجعية للأخلاق البانية الجديدة في فكر ف. هيجل (F. Hegel 1770-1831) الشاب. تتناول هذه المسألة موضوعات مركزية، بشأن قضايا: المصير، الصراع من أجل الاعتراف والحب والعفو بشأن الإهانات والمآسي.

ونشاهد الآن نجاح عملية إعادة بناء العلاقة الجديدة: تلك العلاقة التي كانت قبل ذلك مبتورة ومكسرة. وسواء تعلق الأمر بعلاقات خاصة، اجتماعية أو دولية، فإن المقاربة البانية الجديدة تأخذ في الاعتبار المصير والقدرية التي تطبع العلاقات المتأثرة والمصابة عن طريق العنف، الإذلال، الإهانات أو المظالم السابقة. نستعمل هنا كلمة "مصير" لأن الأخلاق التي تعيد عملية البناء تضطلع بمهمة ما يسميه هيجل سببية المصير (causalité du destin). إنه مفهوم قابل للتطبيق، خاصة على المأساة. هكذا تجعل الأساطير العظيمة في مقدمة المسرح مصير الأفراد (أوديب). وينطبق هذا الأمر على التراجيديات الكلاسيكية (Antigone, Phèdre). تبدأ أسطورة فيدر زوجة ملك أثينا التي سقطت في عشق ابن زوجها، عند الكاتب راسين (Phèdre de Racine 1639-1699)(*) عن طريق مونولوج يؤديه رئيس جوقة موسيقية في التراجيديات الإغريقية القديمة: يتضمن إعلان المصير منذ القدم شخصية البطل، قبل ولادته: الملكة فيدر، تعرف جيدا أن المتعة (الذنب) المحطمة التي تسكنها هي قضية قدرية وكائنة مع شخصها.

يتموضع المصير في المأساة الكلاسيكية في بناءات شخصية البطل. يرتبط مفهوم المصير بمفهوم الأزمة: البطل يعيش فناءه بكل وجدانه، فهو يسير إلى حتفه وعيناه مفتوحتان إلى أقصاهما. في حين أن ما تم وضعه على الركح من قبل الشاعر المأساوي إشيل وسوفوكل (Eschyle et Sophocle) في التراجيديا العتيقة، ثم في

(*) تراجيديا من خمسة مشاهد، كتبها الأديب جان دو راسين (Jean de Racine) عام 1654، تصور فيها مأساة أسطورة امرأة يونانية، عاشقة ومضطربة... وتنتسب أصولها إلى الشمس من جهة الأم وترتبط بالعوالم الجهنمية من جهة أبيها...

الأدب الكلاسيكي الكبير في العصر الباروكي، قد تم تفكيره فلسفيا، بعد ذلك مع **هيجل** والمفكرين الرومانسيين، أمثال **ف. هولدرن** (F. Holdern 1770-1843) بوصفه يصيب ليس فقط بناءات شخصية الأبطال العظام المأساويين، بل كذلك بنية العلاقات التي تلعب فيها أدوار النهضة.

كثيرون هم الذين يعرفون جدلية السيد والعبد، عند **هيجل** التي تم نشرها وتعميمها من طرف **أ. كجيف** (Alexandre Kojève 1902-1968) الذي تابع محاضراته الأولى، جيل كامل من المفكرين الفرنسيين من بينهم **ج - ب. سارتر**، **ج. بتاي**، **ج. لاكان**، **م. فوكو**، **ك. ليفي - ستروس** (Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Jacques Lacan, Michel Foucault, Claude Levy-Strauss). لكن عدة سنوات قبل أن ينشر مؤلف فينومينولوجيا العقل، فقد اجتهد **هيجل** في دروسه التي كان يقدمها المعلم وبشكل خاص اللحظات المختلفة من جدلية الصراع حتى الموت، من أجل الاعتراف الذي ينشأ عنه القانون ([Hegel, 1807 [1991]). بشكل مختصر: يبدأ ذلك مع النظام الملكي الذي يستبعد الآخرين. وتدفع عملية الإقصاء هذه، الشخص المقصى إلى الإضرار بهذه الحيازة (السرقة، قطع الطريق) ويهين هذا الضرر بالشخص الحائز (المالك) وبسعادته وكرامته. وأمام تلك الإهانة، فهو يرد بالشتم الذي يدفعه إلى الانتقام. ومن هنا يتولد الصراع حتى الموت. وهنا لا يتم الصراع من أجل الأشياء، لكن من أجل كسب الاعتراف من قبل الآخر كشخص. إن الصراع حتى الموت، كما يفسره **هيجل**، لا يعود سببه إلى إرادة القوة (Willen zur Macht)، مطلب العدالة (zum Gelten) والاعتراف (zum Anerkanntsein). إن الشخص الذي يخاطر بحياته، يقوم بذلك في البداية لكي يكشف في ذاته عن الجزء الأخلاقي المتصلب وعن „ذاته الخالصة". إذن، ننعقد سببية المصير عند **هيجل** في هذا التتابع القدري: ملكية، استبعاد، ضرر، إهانة وانتقام يؤدي إلى الحرب بين العائلات. وهنا، فإن قانون كل واحد لا يكون مستهدفا، من خلال ممارسات الأخذ بالثأر، فقط ولكنه ليس قانونا منجزا، إنه ليس هو القانون ذاته. ذلك أن الانتقام ليس هو العدالة عينها، وإن أمكن الانتقام أن يكون عادلا.

إننا نرغب دوما بصحبة **هيجل** في تعميق سببية المصير التي تهيج (Les Erinyes, déesses de la vengeance) الجنيات التي تمثل القانون العتيق للدم الذي يستدعي

الدم. وهنا تنكشف عند إشيل (Eschyle) قوة الجنيات التي لا تقاوم، مثل قوة الموت (Thanatos) عند سيجموند فرويد. تكون غريزة الموت وقوة التحطيم هذه، دوما في صراع ضد الحياة والحب (Eros) في معركة "عمالقة خالدون"، كما كتب فرويد. لكن الغريزة القدرية لا توجد فحسب، في شكلي العدوان والحرب. فقبل خمس سنوات، لم يضع الشاب هيجل المصير في علاقة مع الصراع حتى الموت من أجل الاعتراف، لكنه وضعه في علاقة مع الحب، الحب الزوجي كما الحب المسيحي [الحب والعطف] لقد كان يتحدث فيها عن الحب ككائن حي. ذلك أن الحب يولد، ينمو كما يمكنه أيضا أن يندثر، يموت، يتضرر ويتألم. في كتابه "روح المسيحية ومصيرها، كان الشاب هيجل يرى في الحب مبدأ للمصالحة، أكثر قوة من القانون (بمفهومه اليهودي، كما بالمعنى الكانطي) وعلى خلاف القانون الذي يفرض توقيع العقاب على المجرم (Hegel, 2003). وبهذا المعنى، فهو يعارض بين الإنسان الواقعي (مثلما هو) ومفهومه (مثلما يجب أن يكون). أما الحب فيما يخصه، فهو يظل في اتصال مع الحياة، بما في ذلك مع الحياة المشوهة، المنقوصة والمتألمة: وعند ذلك، فهو يكون في حالة استمرارية مع المصير.

لكن، بشأن أي مصير يتعلق الأمر؟ عندما يخدع رجل امرأة لا يزال يحبها [نتيجة حالة من التيه] فهو يشعر بأنه قد خسرها، لكونه قد أضر بذلك الحب. إن المجرم كما يقول هيجل: "قد شعر بأنه أصيب في صميم وجدانه، بالحياة ذاتها التي أضر بها". وهو يقرأ في هذا الانحطاط، حياته الخاصة، ويكون بذلك قد حطم الاتحاد في ذاته. إذا منحت المرأة حبها إلى شخص آخر، فإن الرجل يظل يحن إلى حياة مفقودة، ينتظر انكفاءها في ذاته. لكن "شوكة تأنيب الضمير قد انطفأت"، يقول هيجل: "لأن عقله السيء قد انسحب من الفعل ولم يعد هناك من مهيمن داخل الإنسان الذي تحول إلى هيكل عظمي دون حياة في عظمة الواقع وفي الذاكرة". يشكل هذا انتقام الحب الذي وقعت خيانته. وهنا ينتج مصير الحنين للحياة المفقودة وهذا ما يصدق على كل جريمة.

والآن، من الجائز أن نرى في الحب قوة للخلاص وللمصالحة. إن الحب هو الذي يعم وينتشر، إذا ارتقى إلى شكل ومستوى عالمي. وهكذا، تجعل المسيحية (الدين) من الصفح عن الإهانات والمصالحة مع الغير، شرطا ضروريا للصفح عن

آثام الذات والقضاء على المصير العدائي. يتشبع الدين بحدس وخاصية جديدة، تتصالح عبرها "الروح مع المصير العدواني وتتغذى في ميدان الحياة"، في الوقت الذي تلغى فيه "كل فكرة عن الواجب في الحب". في الواقع، فإن الحب وفق عقل الدين، هو قوة المصالحة التي لا تعمل وحسب "ضد القانون، لكنها تجعله زائدا. وتتضمن كمالا غنيا جدا، أكثر حيوية من أجله (... لأجل يسوع نزاريث (jésus de Nazareth) وفقيرا جدا"...

وعن طريق هذه الكلمات، يلمح الشاب **هيجل** إلى فكرة الحب الذي يمتلك جدليته الخاصة. من جهة، فهو الذي "يلغي إمكانية الانفصال" ومن جهة أخرى، فهو ما يسمح بتوحيد ما تم فصله من خلال العفو. استطاع **أليفر أبال** (Oliver Abel) في مقالة له في مجلة (Esprit) أن يقدم الصفح بوصفه "فعلا تاريخيا بامتياز". وهو الذي يختص بتحاشي فخ مزدوج في مرحلتنا الراهنة في علاقاتها مع الماضي: فإما (حسب عباراته) "النسيان الهائل" وإما "الدَّين اللانهائي" (Abel, 1993). لقد ارتكز **أ. آبال** على **هيجل** من أجل إبراز كيف أن الصفح: "يرتكز على التخلي عن كل جزء من التحيز"، بينما "يتمثل المأساوي في عدم القدرة على التحول إلا لذاته". تكون هذه الكيفية في الحب إذن، وسيلة المصفوح عنه كما عند من يصفح عنه، لكي يخرج من عزلته الذاتية، أو إذا فضلنا ذلك وسيلة: "الاعتراف بالذات من خلال الآخر والاعتراف بالآخر من خلال الذات". هكذا، فإن ما يحول دون الانفصال، يصبح عند الضرورة قوة مصالحة، أي كيفية في تخطي المأساوي وترقية المصير.

نحو مدنية طوباوية

إذا قمنا بتتبع هذا المنعرج والسبيل الهيجلي للصراع حتى الموت والحب المتضمن في الصفح، فلأن ترقية المصير المشترك والقضاء على سببيته، يعتبر بمثابة الطوباوية التي تسكن الأخلاق البانية الجديدة. لكن لا يجب علينا أن نتهور كثيرا: إن إعادة البناء لا تتمثل في الصفح. بشكل قاسي وبكيفية أكثر مدنية، فإن الأخلاق البانية الجديدة تتابع منهجيا، مهمة امتلاك الخطاب الذي يندرج في حوار الاختلافات المعاشة في العلاقة التي ينطبع تاريخها بمصير اللاتفاهم، سوء الفهم، نكران الاعتراف، العنف، الإهانات والظلم الذي توسم سببيته القدرية عن طريق

انحرافات تتخلل سيرورة الاتصال مع الآخر ومع الذات نفسها. وهنا لم يعد الأمر أبدا كما كان عند **هيجل** أو **فرويد** الذي يمكنه أن يعتبر مرجعا في الجانب السيكولوجي من ميكانزامات فقدان الذاكرة، المفارقة التاريخية والدوافع القسرية للتكرار. إن الأمر لا يتعلق بميكانزمات طبيعية. إن سببية المصير ليست سببية الطبيعة، لكنها سببية "العقل الساقط" أو المطاح به"، كما يقال في لغة التصوف. وبعبارة أخرى، فهي: العقل المشيأ، المريض والثابت في طبيعة مزيفة (pseudo-nature). إذ تميل حياة العقل، تحت قدرية العلامات، المكبوتات والقلق إلى أن تتحلل وتتبني حسب الطبيعة وقانونها الذي يفقد الذات حريتها، تسجن - كما هي - في شبكة الحتميات المتولدة من الحلقة العميقة للنفس الحميمة، تلك الميزة الداخلية التي تعتبر - بالنسبة لنا جميعا - خاصة وخارجية: إنها تتمثل في اللاوعي الديناميكي.

من وجهة النظر هذه، تحيل سببية المصير إلى المكبوت الذي يلعب دون هوادة ويعاود لعب مشاهد تخون المشكلات الحميمة التي لم تجد حلولا لها. هكذا، يمكننا أن نفسر حالات تكرار فشل الحب، على سبيل المثال. وبغض النظر عن الأمراض التي قد تفتك بالنفس الفردية (الأنانية)، تؤثر سببية المصير في تفاعلات الأفراد، أسوياء كانوا أم عصابيين أكثر مني ومنك. لقد اتجهت بعض أشكال العلاج نحو الجماعات، إنها تركز على ما يتم لعبه في هذه العلاقة نفسها. وإذا تحدثنا عن المرض فذلك يعني إذن، أن هذه العلاقة هي "المريضة".

لقد انشغلت الأخلاق البانية الجديدة، بتصحيح العلاقة المتضررة أو المكسورة وإذن بمعنى معين، فهي تقوم بعملية جبرها وشفائها. إنها تسهم بهذا القدر في العناية العلاجية، كما تسهم بطريقتها الخاصة في صوفية الصفح ومسيحية الإنقاذ. لكن، لا يجب أن تخلط هنا مقاربتها وطريقتها، لا مع مقاربة الدين ولا مع مقاربة التحليل النفسي أو العلاجات الجماعية. إن طريقتها تقربها أكثر من بعض الممارسات الاجتماعية الممأسسة على مقربة من الهيئات القضائية، مثل التأمل. ويتعلق الأمر بمصير سيرورة تنتقل عبر العديد من سجلات الخطاب: السرد، التأويل والمحاجة. تبدو إعادة البناء الجديد في الوقت ذاته، عبارة عن مجموع سيرورة استدلالية، يتمثل رهانها الأخير بالنسبة لكلا الطرفين في التوصل إلى توضيح منابع ومواطن حالات: سوء التفاهم، التنافر، النزاع والغل الدفين بكيفية تعاونية.

قائمة بيبليوجرافية

Abel O. (1993), "Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", in Revue Esprit, N°7. (1

Arendt H. (1991 [1966]), Eichman à Jérusalem, trad. A. Guérin et M. I. B. de Launay, Paris, éd. Gallimard. (2

Barkow J. H., Cosmides I. & Torry J. (dir.) (1992), The adapted mind, evolutionary psychology and the generation of culture, Oxford, Ed. Oxford University Press. (3

Blot Y. (2007), Herbert Spencer. Un évolutionniste contre l'étatisme, Paris, éd. Les Belles Lettres. (4

Boudon R. (1995), Le juste et le vrai, Paris, éd. Fayard. (5

Chomsky N. (2005), Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit, trad. R. Crevier et A. Kihm, Paris, éd. Stock. (6

Darwin Ch. (1872), On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London, Ed. John Murray. (7

Descartes R. (1644), Les Principes de la philosophie. (8

Durkeim E. (2003 [1912]), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, éd. PUF. (9

Durkheim E. (2004 [1906]), "Détermination du fait moral", in Sociologie et philosophie, Paris, éd. PUF. (10

Ferry J-M. (1996), L'éthique reconstructive, Paris, éd. Cerf. (11

Flanagan O. (1998 [1991]). Psychologie morale et éthique. trad. S. Marnat. Paris, éd. PUF. (12

Freud S. (2000 [1929]), Le malaise dans la culture, trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot Paris, éd. PUF. (13

Freud S. (2007), Le malaise dans la culture. Psychologie et Bien-être, Paris, éd. PUF. (14

Geertz C. (2002 [1983]), Savoir local, savoir global, trad. D. Paulme, Paris, éd. PUF. (15

Gilligan C. (2002 [1982]), Une si grande différence, trad. A. Kwiatek, Paris, éd. Flammarion. (16

Habermas J. et Rawls J. (2005 [1995]), Débat sur la justice politique, trad. R. Rochiltz et C. Audart, Paris, éd. Cerf. (17

Hafer C. & Begue I. (2005), "Experimental research on just-world theory: problems, development and future challenges", in Psychological Bulletin, vol. 131, n° 1, pp. 128167-. (18

Hegel G.W.F. (1991 [1807]), Phénoménologie de l'esprit, Paris, éd. Aubier. (19

Hegel G.W.F. (2003), L'Esprit du christianisme et son destin, trad. O. Depré, Paris, éd. J. Vrin. (20

Heidegger M. (1962 [1951]), Approche de Hölderlin, Trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launey, Paris, éd. Gallimard. (21

Hirschman A. O. (1984), L'économie comme science morale et politique, trad. I. Chopin, P. Andler et C. Malamoud, Paris, éd. Seuil. (22

Hume D. (1947), Enquête sur les principes de la morale, trad A. Leroy, Paris, éd. Aubier. (23

Kant E. (2006 [1785]), Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. V. Delbos, Paris, éd. Le Livre de Poche. (24

Kohlberg L. (1958), "The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16", In Ph. D. dissertation, University of Chicago. (25

Kojève A. (1947), Introduction à la lecture de Hegel, Paris, éd. Gallimard. (26

Milgram S. (1994 [1974]), La soumission à l'autorité, trad. E. Molinié, Paris, éd. Calman-Lévy. (27

Nietzsche F. (2009 [1873]), Vérité et mensonge au sens extra-moral, trad. M. Haar et Marc B. de Launay, Paris, éd. Gallimard. (28

Parsons T. & Shils E.A. (dir.) (2001 [1951]), Toward a general theory of action, New York, Ed. Transaction Publishers. (29

Pharo P. (2000 [1996]), L'injustice et le mal, Paris, éd. L'Harmattan. (30

Pharo P. (2004), Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture, Paris, éd. Gallimard. (31

Piaget J. (2000 [1932]), Le jugement moral chez l'enfant, Paris, éd. PUF. (32

Reynie D. (2004), La fracture occidentale. Naissance dune opinion européenne, Paris, éd. de la table ronde. (33

Sen A. (2003 [1991]), Ethique et économie, trad. S. Marnat, Paris, éd. PUF. (34

Weber M. (1964 [1905]), L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. J. Chavy, Paris, éd. Plon. (35

Weber M. (1999 [1919]), Le savant et le politique, trad. Kaliniwsk, Paris, éd. Flammarion. (36

Williams B. (2006 [2002]), Vérité et véracité, trad. J. Lelaidier, Paris, éd. Gallimard (37

البنيوية والبرنامج المشترك بين العلوم

- البنيوية والألسنية والبراديجم
- التداخل العلمي وتنوع البنيويات
- نقد لوفيفر أو نقد النقد
- ماذا تبقى من البنائية؟
- قائمة بيبليوجرافية

استعملت عبارة الـ"بنية" (Structure) بمعناها الواسع ككلمة سر في قسم معتبر من العلوم الإنسانية شكلت بالنسبة لها برنامجا توحيديا. فمن أين جاء مفهوم "البنائية" (Structuralisme) الذي أثار درجة كبيرة من الشغف والقبول؟ إنه مفهوم مشتق من كلمة "بنية" التي حملت في البداية معنى هندسة معمارية. وتشير عبارة "البنية" في البداية إلى "الكيفية التي يشيد بها بناء" (Trévoux, 1771). وفي القرنين 18-17م تحول معنى عبارة "البنية" وتوسع نتيجة لمماثلته بالكائنات الحية: بما أن جسم الإنسان المدرك هو بمثابة بناية [عند ب. **فونتنيل** (Bernard le Boyer Fontenelle 1657-1757) مثلما هو حال اللغة عند كل من ك. ف. **دو فوجلاس ولوبورن بونوا** (Claude Fabre de Vaugelas 1595-1650 et le Borgne Benoit 1751-1830)] هكذا، تأخذ هذه العبارة معنى: وصف الكيفية التي تنتظم بها أجزاء كائن محسوس في جملته. يمكن أن تغطي هذه العبارة تطبيقات عديدة (بنيات تشريحية، سيكولوجية، جيولوجية ورياضية...). وفي الحقيقة، لم تستحوذ المقاربات البنائية على حقول العلوم الإنسانية إلاّ في لحظة ثانية حديثة، انطلاقا من القرن 19م مع كل من هـ. سبنسر، ل. مورجان وك. ماركس (H. Spencer 1820-1903, L. Morgan 1818-1881 et K. Marx 1818-1883).

يتعلق الأمر إذن، بظاهرة مستديمة تربط بكيفية متشابكة بين أجزاء مجتمعة في مفهوم مجرد جدا. لقد كان لفظ "البنية" قليل الحضور عند **كارل ماركس**، باستثناء وجوده في استهلال مؤلفه "نقد الاقتصاد السياسي" عام 1859م. وهو المفهوم الذي كرسه إ. **دوركايم** (E. Durkheim 1858-1917) في مؤلفه "قواعد المنهج السوسيولوجي" في نهاية القرن 19م. وهكذا، كانت لفظة البنية، وراء ولادة ما أسماه قاموس **أندريه لالاند** (A. Lalande 1867-1963) فيما بعد، بتعبير جديد: النزعة "البنائية" (Structuralisme) بين سنة 1900 إلى غاية عام 1926. لقد نشأت البنائية عند علماء النفس بهدف معارضة علم النفس الوظيفي، في بداية القرن العشرين. لكن

نقطة الانطلاقة الحقيقية لهذه المقاربة بمفهومها الحديث، على مستوى كافة العلوم الإنسانية، بدأت مع تطور علم الألسنية (Lalande, 1900).

البنيوية والألسنية والبراديجم

استوحت البنيوية أدواتها ومفاهيمها، بوصفها منهجا في العلوم الإنسانية، من نموذج أو براديجم الألسنية. وهي تتناول الواقع الاجتماعي بوصفه جملة شكلية من العلاقات. ويعود أصل هذه العبارة إلى كتاب **فرناند دوسوسير** (F. de Saussure 1857-1913) المعنون "درس الألسنية العامة" الذي اقترح فيه، مقاربة أية لغة كنسق لا يمكن أن يتحدد في إطاره أي عنصر، سوى من خلال علاقات التكافؤ أو التعارض التي يقيمها ذلك العنصر مع العناصر الأخرى: حيث تشكل جملة هذه العلاقات "بنية". مع ذلك، فإن كتاب "درس الألسنية العامة"، لم يقدم أية إشارة عن عبارة "بنية" ذاتها. إذ يحدد ملحق الكتاب الذي وضعه **ل - ج. كالفي** (Louis-Jean Calvet) "مفهوم النسق في البداية (وهو ما سيتم تسميته فيما بعد بالـ"بنية") (Calvet, 2004). البنية هي إذن "وحدة من الترابطات الداخلية" حسب **لويس هجلمسليف** (L. Hjelmslev 1889-1965). هكذا تتعارض البنية مع الذرة (بالمعنى الألسني) التي لا تدخل في أية علاقة تبعية، مع ذرة أخرى. وقد ظهرت العبارة في أعمال الحلقة الألسنية الأولى في العاصمة التشيكية براغ عام 1929م: حيث اقترح كل من **ر. جاكوبسون** (R. Jacobson 1896-1982)، **س. كارسيفسكي ون. تروبستزكوي** (S. Karcevsky 1884-1955 et N. Troubetzkoy 1890-1938) تعريف الألسنية بأنها: "منهج خاص يهتم بكشف قوانين بنية الأنساق الألسنية وتطور هذه الأخيرة". وحسب **إ. بينفينيست** (Émile Benveniste 1902-1976) الذي ارتكز على أبحاث **دو سوسير** وحلقة براغ التي يشير لها باستمرار، فإن البنيوية هي الفرضية التي وفقا لها، يمكننا أن ندرس اللغة بوصفها بنية. وتم تبرير هذه الفرضية، بحكم أن نسق اللغة هو "نسبي" و"تقابلي". فكل عنصر لا يكتسب معناه سوى في علاقته وتعارضه مع عناصر أخرى. وعلى سبيل المثال، فإن لفظة (bu) و(vu) أو عبارتي [(*bout* et *vous*)] هما كلمتان مختلفتان في الفرنسية، لأن حرف (v) يتعارض مع حرف (b). لكن مثل هذا التعارض في اللغة الإسبانية غير موجود؛ ذلك لأن حرف (v) وحرف

(b) هما الصوت الواحد ذاته. نلاحظ من خلال ذلك، أن "المحتوى الحسي لتلك العناصر الصوتية، هو أقل أهمية من علاقتها المتبادلة، داخل النسق".

وتحقق انتصار البنائية بين سنوات 1950-1960 بصورة فرجوية، حيث التصقت بالتاريخ الفكري الفرنسي منذ عام 1945م. في تلك السنوات لم يكن هناك من ملجأ خارج هذه النظرة الجديدة نحو العالم والثقافة الإنسانية. إنها اللحظة القوية والحاسمة في الفكر النقدي التي تعبر عن إرادة تحررية للعلوم الاجتماعية الشابة التي كانت تبحث عن المشروعية العالمة والمؤسساتية. هكذا، أفرزت البنائية حماسة جماعية حقيقية عند النخبة المثقفة (الأنتليجانسيا) الفرنسية على الأقل، على امتداد عشريتين اثنتين.

ثم فجأة وفي فجر سنوات 1980م، حدث انهيار كل شيء: إذ انسحبت غالبية الأبطال الفرنسيين من حلبة هذه المغامرة الفكرية. ومع غيابهم، فقد سارع الجيل الجديد إلى دفن مآثرهم، مولدا بذلك انطباعا بنهاية تلك الحقبة الفكرية. وهكذا تم تحاشي عمل الحداد الضروري، من أجل الاعتراف بجميل هذا التيار الفلسفي الذي شكل في زمن ما، إحدى المحطات الخصبة في التاريخ الفكري الفرنسي. فهل كان ذلك بمثابة أعجوبة أم سرابا؟ وإذا تساءلنا عن معرفة ما تبقى من البنائية، فإننا سنلاحظ وراء هذا المأزق [الذي يخص بعض التوجهات، مثل تلك التي تتعلق بالذات والتاريخانية] كيف تم استيعاب قسم كبير من الدرس البنائي. ومن بين ذلك، أن العبرة الكبيرة تتمثل في أن عملية الاتصال ليست دائما شفافة لذاتها.

وتؤخذ البنائية من خلال تعريف شامل يتعلق بلحظة تاريخية، تحددت حول كلمة سر حقيقية، شكلت برنامجا توحيديا لمجموع العلوم الإنسانية. وهكذا، فقد اعتبر م. **فوكو** (M. Foucault 1926-1984) بأن البنائية: "ليست منهجا جديدا، بل إنها الوعي المتمطن والقلق عن العلم الحديث". كما حدد ج. **دريدا** (Jacques Derrida 1930-2004) هذه المقاربة بوصفها: "مغامرة في النظر"، بينما كان ر. **بارث** (Roland Barthes 1915-1980) يعتقد أن البنائية هي لحظة التحول، من الوعي الرمزي إلى الوعي البراديجمي؛ أي أنها بمثابة حلول الوعي المفارق. تتعلق القضية إذن، بحركة فكرية تدخل في علاقة جديدة مع العالم، وهي حركة أكثر اتساعا من مجرد منهجية بسيطة ثنائية، تخص حقل بحث متميز أو آخر. تفضل هذه الشبكة من القراءة [التي تصبو أن تكون توحيدية] الرمز على حساب المعنى والفضاء على حساب الزمن

والموضوع بدلا من الذات والعلاقة على المحتوى والثقافة على حساب الطبيعة.

نشير في المقام الأول إلى أن البنائية تعمل بوصفها براديجم فلسفة للشك. ويكشف المثقفون الذين يكون هدفهم رفع الوهم عن ظاهرة التمجيد اللاطبيعي للحس ويخلخلون البحث خلف ستار التعبير عن سوء النية. يتموقع هذا الموقف الكشفي، بواسطة سلسلة التقليد الإبستمولوجي الفرنسي الذي يصادر موقفا إشرافيا، ضمن القطيعة بين الكفاءة العلمية والحس المشترك. حيث يظل هذا الأخير عالقا في ثنايا وجلابيب الوهم. ونكتشف من وراء هذا الخطاب المحرر في عصر الأنوار ونظام الأجساد والاحتجاز، عن حالة الانغلاق الكبير للكائن الاجتماعي، في منطق جهنمي للمعرفة والسلطة. لقد قال ر. بارت بشأن تلك الحالة: "إنني "أرفض في العمق حضارتي حتى الغثيان". وهكذا تتمثل خاتمة "الإنسان العاري" (L'Homme nu) عند ك. ليفي – ستروس (C. Lévi-Strauss 1908-2009) في ما يلي: لا شيء - بأحرف الاستهلال - على غرار الصلاة على الموتى أو أفول البشر، فقد مكن هذا البراديجم البنائي من إعطاء أحقية لتفوق الحس، كوسيلة لمحاربة النزعة الإثنية المركزية الأوربية ومختلف صور الغائيات الغربية، من أجل ولفائدة تفكير خلافي ومغاير (Lévi-Strauss, 1971).

يتمثل البعد الثاني من البراديجم البنائي في استحواذ الفلسفة، على علوم إنسانية ثلاثة كانت في بداية مرحلة التحرير. تشترك تلك العلوم في أنها تعطي قيمة أو تثمن اللاوعي، بوصفه موضعا للصدق حيث تفضل الألسنية العامة مع ف. دو سوسير اللغة، كموضوع مشروع للكلام المكبوت في اللاعلمي وتنشغل الأنثروبولوجيا بالعلامة التي تتضمنها الرسالة أكثر من اهتمامها بالرسالة ذاتها. بينما ينظر التحليل النفسي إلى اللاوعي بوصفه أثرا للغة. يوجد هنا في الوقت نفسه، محاولة للبحث عن مشروعية وتوطين العلوم الاجتماعية الشابة التي تواجه قوى الإنسانيات الكلاسيكية، قوى التقليد المحافظة في جامعة السوربون الهرمة. وهكذا، تعطي النزعة البنائية لنفسها في هذا المستوى من التحليل والتقصي، خطابا ثالثا بين الأدب والعلوم الدقيقة، وهي تبحث بهذا المعنى عن مأسستها. وبذلك، فهي تتحول إلى علوم اجتماعية، عندما تلتف حول مركز جامعة السربون وترتكز على الجامعات المحيطية والهامشية، بواسطة آليات: التأليف، الصحافة أو مؤسسة محترمة ستشكل موطن

لجوء البحث المتقدم: إنها تتمثل في كوليج فرنسا. وتدور هنا إذن، معركة حقيقية بين القدماء والمحدثين، يلعب فيها مبحث القطيعة والانفصال، دورا مفصليا على أكثر من مستوى. إذ تبحث العلوم الاجتماعية هكذا عن التحرر وعن قطع الحبل السري الذي يربطها بالفلسفة، لكي تعتمد على فعالية منهجية علمية. ومن جانب آخر، أدرك بعض الفلاسفة جيدا أهمية تلك الأعمال. ولذلك، فقد لجأوا إلى عملية استقطاب حقيقية لبرنامجها وأعادوا تحديد وظيفة الفلسفة، بوصفها فلسفة للمفهوم. وسيتحقق عقب ذلك ما يسمى "أثر - لوجي" (Effet-Logie)؛ أي أثر الاستحواذ على أعمال العلوم الإنسانية من قبل الفلسفة التي ستقوم بعملية تفكيك التصنيفات المستخدمة داخل الممارسات. هكذا ستحافظ الفلسفة على موقعها المركزي وهي لا تتوانى عن الإعلان على قرب نهايتها.

يعود الدور الجوهري الذي لعبه الفلاسفة في هذه القضية إلى قدرتهم، على تغليب هذا البرنامج الوحدوي الطموح في منتصف سنوات الستينات. وفي هذا الميدان، تشكل علامة "بنائي" راية في سيرورة التجميع. وفي أعوام 1972م، فقد حدد ج. دولوز (Gilles Deleuze 1925-1995) بشكل دقيق البراديجم البنائي، عندما وضح بعض الخصائص المشتركة التي نعثر عليها في ما وراء الاختلاف، بين مختلف الفروع العلمية الإنسانية. في المقام الأول، تبرز الأهمية الكبيرة التي أعطيت للبعد الرمزي الذي يتدخل كعبارة وسيطة، بين الواقعي والخيالي. وفي المقام الثاني، يتجلى الحرص الشديد الذي تم تخصيصه لمنطقيات هندسة لا كمية، بشأن المركز والموقع. وتتمثل الخاصية الثالثة التي نتعرف بواسطتها على البراديجم البنائي في ملاءمة هذه الخلافية، المغايرة والفردية التي تستقوي ببناء مجموعات متسلسلة. وفي الأخير، سنجد في قلب البنية - وهو ما يسمح لها بالحركة - خانة فارغة ونقص في مكانها. وهو ما يجعل التنقلات العديدة ممكنة؛ أي ما يشبه الدرجة صفر باعتبارها شرط إمكانية.

التداخل العلمي وتنوع البنيويات

تمثلت إحدى الميزات الحاسمة خلال هذه اللحظة البنائية في كثافة التبادلات الجارية بين الفروع العلمية المختلفة. وهذا ما سمح بتنقل استثنائي للمفاهيم من

حقل معرفي إلى آخر ومن كاتب إلى آخر. وأصبح هناك اقتصاد تبادل ثقافي حقيقي، يعمل الآن مع لعبة استعارات، ترجمات وتحولات مفاهيمية في النزعة البنائية من علم إلى آخر. وهكذا، فإن لوغاريتم دو سوسير الذي يحدد قواعد الألسنية العامة مع مفهومه عن العلامة التي تصف العلاقة بين الدال (Signifiant) والمدلول (Signifié) قد استعاده ليفي – ستروس، لكي يوظفه بمعنى آخر، لم يعد أبدا هو العلاقة القائمة: بين المفهوم (المدلول)/ الصورة الصوتية (الدال)، لكنه أصبح: المعنى (المدلول)/ البنية (الدال). أما في حقل التحليل النفسي عند ج. لاكان (J. Lacan 1901-1981) فقد استعاد هذا الأخير الخطة السوسيرية وكيّفها مع ما يناسب برهنته وأخضع أفكار دو سوسير إلى مجموعة من التحريفات ووضع الدال فوق المدلول.

وهكذا صار الحاجز الذي كان يقع بين الدال والمدلول عند دو سوسير، حاجزا مقاوما للمعنى. كما قام لاكان أيضا، بزحزحة المدلول تحت السلسلة الدالة إلى درجة العزوة، حيث يتوقف تأويل المحلل. ومن جانبهما، استعاد كل من ج. دريدا ور. بارث السلسلة الدالة اللاكانية، لكنهما قاما بتوظيفها في إطار سيرورة لانهائية، دون مدلول ودون نقطة عزوة. بينما قام لويس ألتوسير (L. Althusser 1918-1990) في مؤلفه "عودة إلى ماركس" (Retour à Marx) مجددا بزيارة أثر ماركس، انطلاقا من قراءة عرضية استخلص منها، مجمل الأفكار [استنادا إلى التحليل النفسي عند لاكان] حول مفهومات التزحزح والتكثيف في مفهوم التناقض وحول مفهوم السببية البنائية والحتمية القصوى في آخر المطاف (Lacan et Freud). ومن جهته، فقد استلف جاك لاكان من م. فوكو فكرته عن الخطاب، لتأسيس تصوره عما سماه الخطابات الأربعة. وقد استلف أيضا من ليفي – ستروس تعريفه المنطقاوي (définition Logicienne) بصدد حالة اللاوعي. كما استوحى المؤرخ ب. نورا (Pierre Nora) وأعضاء مدرسة الحوليات من الفيلسوف فوكو، مفهومه عن التاريخ العام بوصفه فضاءا للتشتت ووسيلة لبناء التاريخ المتسلسل الذي يأبى الشمولية التاريخية. وهكذا، يتشكل بصورة تدريجية، فضاء بحث مشترك حول المبحث نفسه. وتتحقق هكذا فرضية البرنامج البنائي المشترك بين جميع العلوم الذي يتجاوز بذلك خصوصية كل واحد منها.

لقد مرت هذه الحقبة البنائية، بلحظتين متميزتين: فترة بناء البرنامج التوحيدي وفترة التفكيك التدريجي. فقد ساهم التوطين المؤسساتي العسير في العلوم الإنسانية

في فرنسا بقوة، في البحث عن نقاط الالتقاء، حول برنامج يريد أن يكون علميا ويشق طريقه بين الإنسانيات الكلاسيكية والعلوم الدقيقة. ومع **ليفي - ستروس** حققت الأنثروبولوجيا الاجتماعية قطيعتها هي الأولى مع الأنثروبولوجيا الفيزيقية القديمة وتوصلت هكذا إلى دراسة الكيان الاجتماعي بوصفه ظاهرة اتصالية. وبفعل انتسابه في الوقت نفسه إلى إ. **دوركايم** وتأثره بأصحاب النزعة النسبية الألمان [- أ. **كروبر، ر. لوي وف. بواس** (A. Kroeber 1876-1960, R. Lowie et F. Boas 1858-1942) -] فقد انفصل **ليفي - ستروس** عن المقاربة الإثنولوجية في صيغة العبارات التاريخية؛ أي عن المدرسة الانتشارية. وابتعد بالمقارنة وبالدرجة نفسها عن المقاربة السيكولوجية والأخلاقية أيضا، لكي يتمكن من أن يتناول نظام القرابة، لا بوصفه ظاهرة انتساب دموي، لكن باعتباره نظام تحالف واتصال ضروري، يتطلب تحريم زنا الأقارب، لا كموقف سلبي لكن بالعكس، كوضعية اجتماعية. إن النموذج الذي سمح **لليفي - ستروس** باستعادة خطة م. **موس** (M. Mauss 1872-1950) عن "الواقعة الاجتماعية الكلية"، بشأن صورة الهبة والهبة المقابلة، هو بمثابة الخطة الألسنية. وقد كان متأثرا جدا حول هذه المسألة بـ**رومان جاكوبسون** (R. Jacobson) وبأعماله عن علم الصوتيات (Phonologie). فقد تابع **ليفي - ستروس** دروس **جاكوبسون** في نيويورك خلال الحرب واستنتج على إثرها أن "نظام القرابة هو بمثابة لغة". وتسمح له اللسانيات إذن، بأن يتوصل إلى العلامة وينمط السلوك الاجتماعي في لغة الرياضيات الشكلية الحديثة. فهي تمكنه في الوقت نفسه، من أن يقوم بالدراسات الأنثروبولوجية في حقلي الرمزي والثقافي. وهنا، يضبح التوصل إلى فهم لاوعي الممارسات الاجتماعية عندئذ، أمرا ممكنا وفق **ليفي - ستروس** عن طريق معرفة قواعد اللغة.

وإذا كانت البنائية أساسا هي منتوج التخصيب المتبادل بين الألسنية والأنثروبولوجيا، فقد لعبت الألسنية دور العلم - النموذجي خلال تلك الحقبة بكاملها. ذلك أن اكتشاف القطيعة التي أنجزها دو سوسير، كان أمرا متأخرا في فرنسا. ولذلك، يتم الحديث عندها في صيغة "العودة إلى... دو سوسير". وقد تم الاحتفاظ بثلاثة عناصر أساسية من "دروسه في الألسنية العامة" (Saussure (de), 1926)، هي:1) القطيعة مع الذات التي تتطلب التمييز الدقيق بين اللغة والكلام. 2) قطيعة

مع الألسنية التعاقبية أو التطورية لفائدة المقاربة الألسنية التزامنية (مجموع الظاهرات اللغوية التي تشكل نظاما معينا في فترة محددة من تطور لغة ما). 3) وأخيرا، القطيعة مع الإسناد بحسب الطابع التعسفي للإشارة. ولم يؤثر الانحراف الألسني (Linguistic Turn) في فرنسا، سوى بشكل متأخر نسبيا، حيث تعجب **أ. جريماس** (Algirdas J.Greimas 1917-1992) في مقالة له عام 1956 عن "راهنية النزعة السوسيرية" وخصوبة المباحث السوسيرية في العديد من العلوم الاجتماعية، دون أن يأخذ علم اللسانيات ذلك الأمر على محمل الجد. هكذا، أصبحت العودة إلى **دو سوسير** إذن، انطلاقا من منتصف سنوات الخمسينات، بمثابة القاعدة الجوهرية لكل الغليان السيميولوجي الذي تطور انطلاقا من الأقطاب المحيطة أو الهامشية، مثل: **جامعات ستراسبورج، بوزانسون** والفصيلة السادسة من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE) أو كذلك كوليج فرنسا.

ومن جهته، فقد أدرك **لاكان** تماما الفائدة التي يمكن أن يمثلها هذا النموذج الألسني (بالنسبة للتحليل النفسي) لكي يتحاشى العقبة المزدوجة في التحليلي النفسي: النزعة الاستطبابية (Médicalisation) والنزعة السيكولوجية (Psychologisation). ومنذ سنة 1949م، فقد استعاد محاضرته في عام 1936 حول مرحلة المرآة، انطلاقا من مفهوم البنية عند **ليفي - ستروس**، متأثرا في ذلك بنصين اثنين لهذا الأنثروبولوجي: "المشعوذ والسحر" و"الفعالية الرمزية"؛ اللذان سمحا له بتعريف حالة اللاوعي بوصفها موقعا رمزيا خالصا وغريبا عن المؤثرات الأولية، إنها بمثابة وظيفة رمزية بسيطة للتبادل. وعندما تم استبعاد **لاكان** عام 1953 من الجمعية العالمية للتحليل النفسي (International Psychanalyse Association) واضطر إلى إنشاء الجمعية الفرسية للتحليل النفسي (Association Française de la Psychanalyse) فقد كان يبحث وقتها عن سند في النزعة البنائية لوضع قواعد تحليل نفسي، يطمح إلى العلمية. وهو الذي طالب من خلال "تقرير روما" عام 1953 بـ"العودة إلى... **فرويد**" وإعادة قراءته مجددا من خلال الألسنية. وقد كان **دو سوسير** بالنسبة له بمثابة "المرشد" والدليل. وفي عام 1957م من خلال كتاب "حجة الرسالة في اللاوعي"، استعاد **لاكان** لوغاريتم **دو سوسير** الذي عدّله وفقا لرغباته. هكذا، تحول اللاوعي إلى أثر للغة. وصارت الذات متشظية إلى الأبد، لا يمكن التوصل لها بذاتها. فقد صار الأنا (Moi)

["الأنا الخارجية" التي تتضمن كافة القوى الموجودة في العالم الخارجي التي تؤثر في الشخص] منفصلا عن أنا (Je) ["الأنا الداخلية"، ذلك الجانب من الذات الذي يتعلق بفرادتنا ونتوحد معه]. وعليه إذن، فقد تمكن من إنجاز هذا التقييم المفرط للاوعي الذي يعمل في البراديجم البنائي على العموم. فإذا كان نظام القرابة هو لغة عند **ليفي - ستروس**، فإن "اللاوعي مبنين كلغة" (بالنسبة إلى **لاكان**) حول استعارتين اثنتين: الاستعارة التي تعبر عن التكثيف والكناية التي تسمح بزحزحة السلسلة الدالة.

وقد سمحت سنة 1964م بتحقيق بعض الاختراقات، في تجهيز العلوم الإنسانية الكلاسيكية، إذ أتاحت إمكانية ظهور البنائية، كبرنامج مشترك بين العديد من العلوم. وفي الحقيقة، فقد نشأت الجامعة الجديدة عام 1964 في مدينة نانتير التي تحولت إلى موطن للحداثة ذاتها بين صفوف المفكرين الآدابيين. وفي التاريخ نفسه، ظهر عدد خاص من مجلة "الاتصالات" الذي أشرف عليه ر. **بارث** وخصص للسيميولوجيا. وقد حدد **بارث** خلاله "الوظيفة البنائية" بوصفها وعيا للمفارقة ونزع الخاصية الطبيعية عن المعنى. وفي اللحظة نفسها، أسس **لاكان** [الذي استبعد نهائيا من الجمعية العالمية لعلم النفس الفرويدي] "مدرسة القضية الفرويدية" (Ecole de la cause Freudienne) وانتقل درسه من سانت - آن (Ste-Anne) نحو مدرسة المعلمين العليا في مدينة أولم (Ulm) التي هي المقر السامي للإنسانيات الكلاسيكية التي عاشت حالة غليان علماني وإبستمولوجي، يغذيها الفيلسوف الماركسي **لويس ألتوسير**. لقد استقبل هذا الأخير، **لاكان** في مدينة Ulm وخصص مجالا لتوجهاته، ضمن النزعة الماركسية في نص موسوم "لاكان وفرويد"، يتبنى فيه التوجهات الجديدة للتحليل النفسي التي حددها **جاك لاكان**. وهو يعتقد أن عودة هذا الأخير إلى **فرويد**، تماثل نمذجية مقاربته الخاصة، مثلما هي عودته هو الآخر إلى **ماركس**. وفي السنة ذاتها، فقد بدأ **ليفي - ستروس** عمله الضخم المتمثل في رباعيته الشهيرة عن الأساطير (Mythologiques) مع نشر عمله "النيئ والمشوي" (Le cru et le cuit) الذي يؤكد من خلاله، أن التفكير الأسطوري هو مبنين كلغة.

ويمكننا أن نعثر على صياغة للبرنامج الشامل الذي يتجاوز الوضعنة النظامية، لهذا العلم أو غيره من العلوم الإنسانية الأخرى في إطار الفلسفة. ففي مدينة Ulm (الموقع السامي للبنيوية) التي تعتبر بؤرة لتجاوز جامعة السربون الكلاسيكية، نجد

كلا من لاكان ودريدا. وقد كان لاكان إلى جانب ألتوسير الذي جعل من الفلسفة "نظرية للممارسات النظرية" التي استحوذت على كافة مكتسبات العلوم الاجتماعية الجديدة وقوضتها من الداخل. وسيكلل ذلك المجهود، عن طريق العودة إلى ماركس من خلال المحاضرات التي ستنطلق في فترة الستينات. حيث سيقوم ألتوسير بإعادة - قراءة ماركس جاعلا منه الحدث العلمي بامتياز، انطلاقا من قطيعة إبستمولوجية يمكن الوقوف عليها ضمن أثره، إبان سنوات 1945. توجد إذن، صورتان من ماركس، لم يحتفظ منهما ألتوسير سوى بالصورة الثانية: ماركس العلم وماركس السببية البنيوية والحتمية المطلقة. ويقدم ألتوسير قراءة عن ماركس، كما لو أنها نقيض - النزعة الإنسانوية النظرية، بصدد "سيرورة دون ذات ولا موضوع". هناك إذن توجد عدة موضوعات، تشتغل في الأعمال البنائية في سنوات الستينيات التي يتم الحديث فيها عن الإنسان، أكثر من أن يتكلم هو.

المحاولة الكبيرة الثانية التي تخص شمولية البرنامج البنائي هي التي قادها م. فوكو في هذه السنة - الضوئية للنزعة البنائية التي هي سنة 1966، عندما ظهر كتابه "الكلمات والأشياء" (Foucault, 1966). حيث أعلن فوكو وقتها، عن موت الفلسفة واستعاض عنها بالتفكير الذي يعمل (Pensée en actes) بفضل المنطق واللسانيات. وقد أعطى فوكو الأفضلية لعلمين اجتماعيين اثنين: التحليل النفسي والإثنولوجيا بقدر ما يرى فيهما "علوما - مضادة" (Contre-sciences) يسمحان بخلخلة التاريخ والذات، في الوقت عينه. ويعتبر فوكو النزعة الإنسانوية شبيهة بـ"عصرنا الوسيط" وصورة الإنسان كشكل عابر، محكوم عليه بالفناء. وهنا أيضا [في شكل لاوعي العلوم الإنسانية] يمكننا أن نسترجع حقيقتها - خلف ادعاءها الوهمي - من أجل استعادة الإنسان وبسط نفوذها المستحيل إلى الأبد، منذ الإصابات النرجسية الثلاث التي أحدثها كل من ج. غاليلي، ش. داروين وس. فرويد.

من المفيد أن نستوعب الفكرة التي تفيد أن البنيوية تحمل مفهوما ستاتيكيا خالصا، متزامنا وحتميا بالنسبة للسلوك الإنساني والحياة الاجتماعية بشكل عام إلى درجة تصبح معها فكرة البنية، كوسيط موقع تاريخي بين البنية الاجتماعية والسلوك الفردي، فكرة لا داعي منها. وهذا يعني، أن النقد الإبستمولوجي قد اتخذ منذ أمد بعيد، عناء التمييز بين نوعين اثنين من البنيوية [البنيوية المنهجية والبنيوية

الأيديولوجية] مع وجود ثلاثة أصناف من المفكرين البنيويين، وهم: 1) في البداية العلماء الذين يطورن بنيوية منهجية، دون أن يبحثوا عن استخلاص العبرات الفلسفية أو الأيديولوجية المباشرة (معظم البيولوجيين، الألسنيين أو السيكولوجيين الذين من بينهم ج. بياجيه (J. Piaget 1896-1980). 2) العلميون الذي يشيّدون بنيوية منهجية حقيقية، لكنهم يقومون بذلك استنادا إلى أفكار فلسفية قبلية (مثلما هو حال الأنثروبولوجيا مع ك. ليفي - ستروس (C. Lévi-Strauss). 3) وأخيرا، البنيويون الأيديولوجيون [بحصر المعنى] الذين لا يكترثون مطلقا بتأسيس افتراضاتهم علميا (أي أمبيريقيا أو تجريبيا) التي نجدها في الأساس، عند فلاسفة أمثال ل. ألتوسير (L. Althusser)

لقد تمت ترقية هذا التميز بين البنيوية كمنهج والبنيوية كأيديولوجيا أو فلسفة بالخصوص، من قبل م. مارك - لابيانسكي (M. Marc-Lipiansky) التي كشفت عن ازدواجية خطاب ليفي - ستروس حول هذه النقطة، كما من طرف ج. بران - فيال (J. Parain-Vial) الذي لم يتوان عن تجميع - دون تمييز - بين كل من: ل. ألتوسير، م. فوكو، وج. لاكان في خانة البنيوية الأيديولوجية الخالصة (Parain-Vial, 1969). ومن جانبه، فقد ميز ف. ديكومب (V. Descombes) بين البنيوية الكلاسيكية و"منهج التحليل البنيوي"، البنيوية التي تمتزج مع السيميولوجيا (نظرية الرموز أو العلامات) والبنيوية التي ليست في الأخير سوى "توجها" في الفلسفة، يتسم "طابعه الأصيل بكونه لا يعبأ سوى ثانويا بـ"البنيات"(Descombes, 1979). ويعتقد ج.ل. باردو (Pardo, 2001) فيما يخصه، أن "البنيوية بحصر المعنى" هي "تيار منهجي" يتضمن، زيادة على علماء الألسنية البنائية [ك. ليفي - ستروس، ل. ألتوسير، ج. لاكان ور. بارث] أولئك الذين يجب أن نضيف إليهم بعض الفلاسفة الفرنسيين ورفاق الدرب أمثال م. فوكو، ج. دريدا، ج. دولوز أو م. سيرز. وتستهدف هذه البنيوية التي تجد منبعها في الثورة السوسيرية لنظرية اللغة، حسب هذا الكاتب، أن تجعل من الألسنية البنيوية نموذجا في ميدان المنهج التحليلي لكافة العلوم الإنسانية، على فرض أن المعنى لا يسبق البنية من حيث الوجود، لكنه ناتج عنها (Pardo, 2001, p. 6). يميز باردو بين هذه البنيوية و"البنيوية السيميولوجية" أو "البنيوية بمعناها العام" التي بدلا من أن تبحث عن صياغة منهجية للعلوم الإنسانية، فهي تتابع عملية إعداد نظرية عامة

عن الثقافة، تستلهم كل شيء من الألسنية وتمفصلها بتقاليد التفكير الغربية عن البنيوية بحصر المعنى". وهو يستند في الأخير إلى بنيوية تأخذ منبعها، قبل اللحظة البنيوية "بالمعنى الحصري" وتجمع بين مختلف المقاربات في العلوم الاجتماعية والرياضية التي تستنجد بمفهوم البنية. وهنا نعثر على "البنيوية التوليدية" عند **ل. جولدمان** (L. Goldmann 1913-1970) عالم اجتماع الأدب **وج. بياجيه**، والنظرية العام للأنساق عند **ل. فون برتلانفي** (L. Von Bertalanffy 1901-1972) والبنيوية - الوظائفية عند الأمريكي **ت. بارسونز** (T. Parsons 1902-1979)، الخ.

لقد طور **ج. بياجيه** نفسه، في مؤلفه "البنيوية"الذي نشره عام 1968 وعرف نجاحا باهرا ومباشرا في المكتبات، فكرة التمييز بين البنيوية كفلسفة والبنيوية كمنهج. وهو يعتقد أن "البنيوية الأصيلة؛ أي العلمية ("المنهجية") ليست مذهبية، وإذا قدّر لها أن تتحول إلى مذهب، فقد تؤدي إلى تعددية مذهبية". ولذلك، أجرى **بياجيه** نقدا داخليا ممنهجا للبنيويات ذات المنحى الأيديولوجي التي كان يبتعد عنها بوضوح، عن طريق مواجهتها بالطابع المنهجي أو الإبستمولوجي للبنيوية، مثلما يتصوره ويطبقه في حقل السيكولوجيا. في الأخير، تجب الإشارة إلى النقد الخارجي الذي تبناه **هـ. لوفيفر** (H. Lefebvre) ويعتقد أن التمييز بين البنيوية المنهجية و"الأيديولوجيا البنيوية"، لا يفترض قيامه ووجوده، لأن من طبيعة المنهج البنيوي ذاته أن يتحول إلى أيديولوجيا بنيوية في إطار "البنيوية العابرة" (panstructuralisme) التي يجب أن يستبعد منها فقط، بعض الألسنيين أمثال: **إ. بنفينيست** (E. Benvéniste) **وأ. مرتينيه** (A. Martinet). لكن **لوفيفر** صار مجبرا على قبول التميز بين: النبوية التطبيقية والبنيوية الفلسفية، لأنه يدافع هو نفسه عما يسميه "النزعة التاريخية البنيوية" (historisme structurel) التي استوحاها من التحليلات البنيوية عند ك. ماركس (Lefebvre, 1975, p. 42) والتي ليست شيئا آخر سوى قراءة بنيوية توليدية للنظرية الماركسية. ولكي يتمكن من الحكم على البنيوية، دفعة واحدة ويتموقع خارجها، كان يجب على **لوفيفر** أن يتجاهل البنيويين القريبين من موقفه. ولذلك، فهو يمر حتما بخسائر وأرباح البنيوية التوليدية التي سبق وأن عالجها كل من **جولدمان وبياجيه**.

بعدما صار نموذج نقد البنيوية الذي طوره **لوفيفر** ذا معنى عام، يجب علينا أن نتوقف عنده لحظة لتقييم مداه. وبوصفه نقدا "خارجيا"، فهو يسمح لنا بأن ندقق بشكل أفضل في كافة التمييزات الأخرى [المذكورة آنفا التي تعتبر بمثابة رهانات صراع من أجل تمثيل شرعي للبنية] بين مختلف الرواد البنيويين. زيادة على ذلك، فقد لعب **لوفيفر** دورا مهما (فرضية تحتاج إلى إثبات) في تقعيد الخلفية الفلسفية للمدرسة الفرنسية للضبط الاجتماعي، بحيث يكشف موقفه حول الطبيعة الثنائية للبنيوية، عن الرابطة الموجودة بين أنصار التعديل في هذا الوسط الفكري. بداية، وفي مقام أول يرى الفيلسوف في البنيوية، أنها نظرة نسقية تقوي البنية، وهو الأمر الذي يخلط تعريفها ويستبعد مسألة المصير التاريخي. وفي مقام ثاني، فهو يجعل التضخيم ذاته للبنية الصورية [كجوهر للواقع] من الذات المستلبة لا معنى لها، وجراء ذلك، فهو يستبعد مسألة حريتها. وفي الأخير بالنسبة إلى **لوفيفر** [من منطلق مسايرته للعبة أنصار تكنوقراطيي نهاية التاريخ] فإن البنيوية على المستوى الإبستمولوجي، هي ذات طبيعة صورية تقضي على كل تفكير جدلي.

فلنتفحص مليا هذه النقاط الثلاث، على التوالي: أولا، بالنسبة إلى **لوفيفر**: "فإن التاريخ [داخل البنيوية] يغيب أمام اعتبارات: الأنساق، التوازنات، التناسقات والثوابت البنيوية"، في الوقت الذي يجب أن يُتمثل "الواقع الاجتماعي بالعكس، كمجموعة أنساق فرعية، منفصلة بخروقات، أخطاء، قطيعات ومواقع "بيضاء" كبيرة في النص الاجتماعي" (Lefebvre, 1975, p. 67). لكن ومع ذلك، يعترف فيلسوفنا بأن ك. **ليفي - ستروس** الذي ينعته برائد "المنعطف" النسقي [والذي قضى على "المصير والتاريخانية" (Ibid, p. 164)]: "يمتنع عن مواصلة دفعه إلى الأمام حتى نتائجه الأخيرة". وهو الشيء الذي لم يكن كذلك في حالة الفيلسوفين **ألتوسير** وفوكو. ولذلك، يمكننا أن نقول بأن نقده لا يصلح تماما بالنسبة للبنيوية بشكل عام. بالفعل، فهو يكشف عن رفض الكلية النسقية من قبل **ليفي - ستروس** تحديدا في كتابه "مدخل إلى عمل **مرسال موص**" (Lévi-Strauss, 1991). وهنا، فهو يؤكد بوضوح أن كل مجتمع، يمكن: "أن نقارنه بعالم، تكون فيه الحشود المتسترة فقط، مبنينة بشكل عالي"، لأنها تكون "محل تأثير مجتمعات أخرى ودول سابقة عن نموها

الخاص. وكذلك، يمكن أن نتخيل مجتمعا [دون علاقات مع مجتمع آخر ودون تبعية إزاء ماضيه الخاص] تظل فيه مختلف أنساق الرموز التي يشكل مجموعها ثقافة مجتمع، غير قابلة للاختزال فيما بينها" (Lévi-Strauss, 1991, pp. XIX-XX). ويعتقد ليفي - ستروس أيضا أن: "التاريخ هو الذي يشكل نقطة البداية، بالنسبة لكل بحث عن الفهم" وهو الذي "يؤول إلى كل شيء، لكن بشرط الخروج منه" (Piaget, 1968, p. 91)، مؤكدا من هنا على ضرورة الذهاب إلى أبعد من المنهج التاريخي، بواسطة تجنيد النظرية والرمزية. وهو الموقف الذي يجعل هذا الأخير، بالفعل قريبا من موقف لوفيفر. لا يعتقد أنصار البنيوية التوليدية أن المجتمع هو نسق مبنين كلية، ولكنهم يتقبلون فكرة الخلق التاريخي للبنيات. هكذا، لا توجد في نظر بياجيه: بنية من كافة البنيات"، كما لا توجد بنيات، دون بنية مجردة أو توليدية. نلاحظ بالفعل، وجود ترابط ضروري بين النشأة والبنيات" (Ibid, p. 121).

ويتعلق النقد الثاني عند لوفيفر، بفكرة "المناهضة - الإنسانية" للتاريخ عند ألتوسير، بوصفها سيرورة من دون ذات ولا غاية تسندها إلى البنيوية العابرة، وليست لها قيمة لا بالنسبة لبنيوية ليفي - ستروس، ولا بالنسبة لبنيوية بياجيه. وإذا كان ليفي - ستروس يبحث في الميدان الفلسفي، عما قد يشكل البنية العامة للعقل الإنساني، فإن فكرته عن "الواقعة الاجتماعية" [التي استوحاها من فكرة م. موص] تشهد أنه لا يتبنى موقفا موضوعاتيا خالصا على طريقة ألتوسير الذي يعتقد أن: "الواقعة الاجتماعية الكلية تقدم (...) بطبيعة ثلاثية الأبعاد. ويجب أن يتصادف البعد السوسيولوجي مع مجموعة الجوانب اللامتزامنة: البعد التاريخي أو التطوري وأخيرا البعد الفيسيو - سيكولوجي. لكن عند الأفراد فقط، يمكن لهذا التقارب الثلاثي أن يأخذ مكانه. وعليه، يكون مفهوم الحادثة الكلية في علاقة مباشرة (مع حرص مزدوج) من أجل ربط الاجتماعي بالفردي من جهة، والفسيولوجي بالسيكولوجي، من جهة أخرى". وهنا، يمكن أن نعتبر بأن ليفي - ستروس يرتجل بشأن رغبة ب. بورديو (P. Bourdieu 1930-2002) الذي يطمح إلى أن يعطي للمعرفة (والعقل) التطبيقية مكانتها الكاملة إلى جانب علاقتها مع المعرفة الموضوعية. ألا نلاحظ في كتاباته، ماذا يقوله بشأن الواقعة الاجتماعية الكلية التي يعتقد أنها: "تتجسد في تجربة فردية. وهذا من وجهتي نظر اثنتين مختلفتين: 1- بداية، ضمن تاريخ فردي، يسمح بـ"ملاحظة كيف أن

سلوكيات الكائنات الاجتماعية، ليست منقسمة وفقا للكفاءات". 2- ثانيا، من خلال نسق تأويل يعبر في الوقت نفسه عن المظاهر: الفيزيقية، الفيسيولوجية، السيكولوجية والسوسيولوجية لكافة سلوكياتنا (...)" (Lévi-Strauss, 1991, p. XXV). وبعبارة أخرى، لا يمكننا أن نكون واثقين تماما، من أننا قد بلغنا معنى ووظيفة مؤسسة، إذا لم نكن قادرين على أن نعايش من جديد، تجربة كيفية تأثيرها في الوعي الفردي. وبما أن هذا التأثير هو جزء لا يتجزأ من المؤسسة، يجب أن يجمع كل تأويل إذن، بين موضوعية التحليل التاريخي (أو المقارن) وذاتية التجربة المعايشة" (Ibid, p. XXVI). هكذا، تنطبق ماركة ضد - الإنسانوية - على الأقل - على البنيوية التوليدية البياجوية. ويظن بياجيه أن: "البنيات لم تقتل الإنسان، ولا نشاطات الذات.... وأن تأكيد الفكرة التي تقول بأن الذات قد غابت في مواجهة اللاشخصي والعام، يعني أننا نسينا [على مستوى المعارف، كما على مستوى القيم الأخلاقية والجمالية، الخ.)] أن نشاط الذات، يفترض لا تركيزا مستديما يحررها من أنانيتها الفكرية العفوية، ليس لفائدة عالم جاهز وخارجي، لكن من أجل سيرورة لا متناهية من التنسيق بين الأوضاع المتبادلة.

بينما يمس النقد الأخير عند لوفيفر، النزعة الصورية المنطقية التي تنتهي إليها البنيوية بالضرورة. هنا، "سيتم استبعاد كل جدلية "في الأثناء، بواسطة منهجية مضادة للجدلية، تركز على تحديد الجدلية بواسطة عبارات تصفها بالجمود" (Lefebvre, op. cit, p. 133). وهنا أيضا، يبدو أن نقد لوفيفر مبالغ فيه، فيما يخص الأنثروبولوجيا البنائية عند ليفي - ستروس، دون أن يؤثر ذلك على السيوكو - سوسيولوجيا التوليدية عند كل من جولدمان أو بياجيه. صحيح أن ليفي - ستروس يوظف مجموعة من الصيغ التي يحكم من خلالها على أن "البنية ليست مرئية مباشرة"، وأن "الاحتزال البنيوي، هو سير نحو التجريد". لكنه يقبل مع ذلك، بإمكانية أن يختزل المنهج البنيوي في صيغة "منهج تحليل صوري". إذ أن التحليل الشكلاني في نظره غير كافي، لأنه لا يسمح بالتوصل إلى المعنى والمضامين التي لا تنفصل عن الأشكال (Marc- Lipiansky, 1973, pp. 300-303). ولذلك [وهو "يعي نقائص المنطق الثنائي] فقد اجتهد من أجل استبداله [وتخصيصه إلى مجال علاقات تمايز واضحة شيئا ما] بعلاقات مماثلة وبنيات وساطة أو اندماج تحول العلاقة الثنائية هكذا إلى

منطق جدلي، يكون أكثر تكيفا من أجل مفهمة الصفة". وفي الواقع، تلاحظ كيف أن **ليفي - ستروس** يتفق مع **لوفيفر** الذي لا يحرّم تعميق المنطق الصوري لديه، عملية التفكير الجدلي".

لقد انكب **بياجيه** دون ريب، أكثر من غيره، على تمفصل فعلي بين المنطق الصوري والمنطق الجدلي. إذ لا يمكننا حسب رأيه [في ميدان العلوم نفسها] أن ننسى أن "هذا الواقع الأساسي كانت فيه البنيوية متضامنة دوما مع التركيبية التي لا يمكن أن ننزع عنها الطابع الجدلي والتي تشير إلى التطور التاريخي الذي يميز بين تعارض الأضداد و"التجاوزات"، دون تجاهل فكرة الكلية المشتركة بين الاتجاهات الجدلية كما البنيوية". ويرمز تعبير البنيوية التوليدية ذاته إلى "أننا لسنا بصدد دراسة البنيات بوصفها بكيفية استاتيكية لا زمنية، لكن باعتبارها سيرورة جدلية في مصيرها وعملها. وهي فكرة أصلها ماركسي بالتأكيد". وهذا ما يتفق مع **لوفيفر** الذي انهمك هو أيضا في كشف [عند ماركس] التعايش الممكن بين "مستويين اثنين من التحليل: التحليل البنيوي والتحليل الجدلي" (Lefebvre, 1982). في الحقيقة، يبدو أن **لوفيفر** قريب جدا من **بياجيه** (ومن معاونيه) الذي يجري البحوث التجريبية عن "الأشكال الأولية للجدلية"، حيث يقر **بياجيه** بأن: "بناء البنيات وحده جدلي. وهو ما يمكن أن نستخلصه من البنيات [بعدما يتم بناؤها] بالاكتفاء عندها ببعض الاستنتاجات البسيطة؛ أي بتوظيف منهج "استدلالي" خالص (Piaget, 1980, p. 214). وباختصار، بالنسبة **لبياجيه** كما هو الشأن عند **لوفيفر**، يوجد "في كل تطور معرفي، بدائل بين الحقب الجدلية والحقب الاستدلالية، دون أن تختزل هذه الأخيرة كلها في الأولى".

ماذا تبقى من البنائية؟

هيمن الاتجاه السبينوزي في قراءة النصوص على الحقبة البنائية، وطغى على الذات (sujet) ومكن من الإقامة في عالم مجرد داخل إشكالية، من دون ذات. فلم تتم مساءلة حقيقة النص، لكن شروط إمكانيتها. وكان يتوجب على الباحثين ضرورة أن يسترجعوا ما كان يوجد في النص ولا شيء غير ذلك. ومع إعادة الانعطاف نحو المعنى، لم تعد هناك في الحقيقة ضرورة للارتباط بأدوات الحس تحديدا،

منذ متوسط سنوات 1970م، حيث استعادت الذات موقعا مركزيا في سياق الجهاز الانعكاسي. فلم يعد الحس أبدا، ينحصر في العلامة (Signe) ولم يعد المؤلف مرتبطا بالناسخ، دون أن يرجع إلى عبادة الذات العظيمة التي تهيمن في سيادتها المطلقة. لكن ومع ذلك، فإن الحركة الحالية لا تتطلب تأليه الإنسان.

تتمثل المشكلة المطروحة من قبل البنائية، في إعادة – التفكير في الذات، بعد اكتشافات اللاوعي والمحددات التاريخية والاجتماعية وليس في القيام بطمس هذه الأخيرة. فلا أحد أبدا يمكنه أن يعود إلى ذات شفافة، إلى ذاته وإلى مقولة باطنية. وقد حسم الفلاسفة الإنسانويون أمثال ج – ب. سارتر (J-P. Sartre 1905-1980) من قبل، أمرهم من هذه المسألة بتأكيدهم على أن الوجود يسبق الجوهر. وانطلاقا من التمفصل القائم حول مبدأ الاستقلالية، يجب أن يعاد التفكير في الذات. إذ لا تنكر هذه النزعة الإنسانوية [التي تنبني على أساس ذات مستقلة] عامل التأثير والاختلاف [دون تهييج هذه الأخيرة في شكل نزعة أحادية مطلقة (Absolutisation)] وهو ما يعني حبس الأفراد في سياج ثقافتهم. وترمي هذه الإنسانوية إلى تفكير مكانة الاختلافات على خلفية الهوية التي تتجلى انطلاقا منها. تعيد هذه الإنسانوية إذن، ربط هذه العلاقة مجددا بطموح الجيل البنائي الأول؛ ذلك الجيل الذي يجسده ليفي – ستروس وتمثلت غايته في استعادة العام، خلف الفردي وشفافية الوجود الإنساني اللامشتق من الجوهر المُصادَر. لكنه يعثر عليه وراء تنوعية إجراءات النزعة اللااختزالية.

لا يمكن لتفكير الذات، أن يحول دون مختلف أشكال التكييف وأشكال التبعية للذات، حيث يوجد مكتسب النزعة الفرويدية التي تمت مراجعتها من قبل لاكان الذي لا يسمح أبدا بتفكير الذات بوصفها وحدة لا تتجزأ وشفافة لذاتها، لكنها بالعكس واقع منفصل وغامض. وفي هذا الميدان، يظل إسهام لاكان أساسيا ولا يمكنه إذن، أن يستشهد بالذات دون تأسيسها، ولا أن يتجاهل أنها تقع في ما وراء أشيائها في الرغبة وأنها بالأساس تابعة للدال، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لا يمكن تفكير الذات دون إسنادها إلى السياق التاريخي الذي يحددها. إن الاستدلال السياقي الذي تم عرضه في سنوات 1960، بوصفه معطى عاديا ولا – علميا، قد اعتبر من جديد بمثابة منظور جوهري. ومنذ منتصف 1970، لم تتم محاربة النزعة التاريخانية كما

لو كانت رذيلة، مثلما ما كان عليه الحال في أعز أوقات البنائية. لكن، الأمر الأكثر فرجوية، هو بالتحديد عودة التاريخانية ضمن إطار العلم الذي استبعد ملاءمتها: الألسنية والسيميوطيقية.

ومن وجهة النظر التاريخية بكل تأكيد، ما كان لهذه العودة أن تعكس عودة التاريخانية نفسها، كما كانت سائدة قبل الحقبة البنائية ومثلما هو الأمر بالنسبة للذات التي لا يمكنها أن تكون هي الذات التي كانت قبل اكتشافات الفكر المعاصر. تتزامن التاريخانية التي يدور الحديث بصددها مع أزمة معنى التاريخانية الذي اعتبر بمثابة تقدم. ومنذ حقبة الانتصارات البنائية، لا يمكننا أبدا أن نفكر الإنسانية وفق خطة المقولة القبلية، خطة المراحل التي تنتهي بالتاريخانية إلى درجة أعلى من تحقيقها. هكذا، فرض التفكير البنائي بصورة نهائية، فكرة المعادلة، على الجنس البشري منذ أن وجد. ويعتبر ذلك، بمثابة مكسب كبير تم استيعابه إلى درجة، لم يصبح بالإمكان الاعتداد به الآن أبدا. لكن الضريبة التي يجب دفعها في المقابل، تتمثل في القطيعة الجذرية مع كل فكرة تاريخانية. لأن هذه الأخيرة، هي التي تعود كمنظور وتجعل الأمر نسبيا، بعد التنميطات التطورية.

وإذا لم تفتأ النزعة البنائية في أن تتراجع عن الأفق النظري منذ 1975، لكن مع ذلك، لا يجب أن نعتقد بأن التقليل من البريق الإعلامي الذي تمتعت به النزعة البنيوية في سنوات الستينات، قد يسمح لها بتشريح حالة الغيبوبة المتجاوزة التي تترنح فيها. ويكفي لذلك، أن نقوم "بعملية غسيل كبير" للقضاء على مخلفات ذلك الماضي المتجاوز، نهائيا. صحيح أن الانعكاسات الأساسية، قد حولت البراديجم البنائي [أو أنها عملت على خلخلته في العمق]، لكنها لم تجعل من الطموحات اللاقياسية الآن، محل اعتبار وأصبح التواضع هو سيد الموقف. فهناك العديد من التحالفات الجديدة [التي تتم وفق الضرورة المزدوجة] بين الموقف التاريخي الجديد والتطورات العلمية.

وإذا كانت البنائية تبحث - داخل نزعة طبيعاتية - عن نفس جديدة، فيجب علينا أن نجعل ذلك البحث مسألة تاريخانية، من أجل أن ننجز التقاطع بين ما هو من قبيل الظرفي وما هو من قبيل الإجابة ذات الطابع العلمي في مرحلة محددة ومتجاوزة، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإن التقدم الذي تم تحقيقه بواسطة الغليان النظري

في تلك الفترة البنائية، لا يمكن تخطيه. وبالتزامن مع تاريخ الإنسان بوصفه فردا، يتبع تاريخ البراديجم المنتصر مجرى زمنيا يقوده نحو القمم، ثم لا يلبث أن يعرف بعدها لحظات مردودات متنازلة، لكي يصل بعد ذلك إلى المسار الهادئ للتاريخ البطيء. لا يجب إذن، أن نعتقد بأن كل هذا التهريج لم يكن ذا فائدة، وأن الألعاب النارية التي قدمت لم تكن سوى خدعة.

لقد كانت هناك حقبة ثرية نسبيا ومثمرة، حققت مجموعة من المكتسبات التي غيرت رؤيتنا وشبكة قراءتنا للعالم بشكل نهائي. ولا يعتبر هذا البعد بصورة محددة، من قبيل الخوارق، لكنه يعود إلى الوظائف الهضمية والاندماجية في إطار تطور العلوم الإنسانية. يجب أن تكون العودة إلى...البنائية من هذه الزاوية، لكي تتحاشى ما كان يدعو إليه ل. **ألتوسير** وفقا لنصيحة ف. **لينين** (1870-1924 V. Lénine) عندما كان يقول بضرورة التفكير إلى الحدود القصوى. بل بالعكس، فإن بديل ضربات العصي الملتوية من جهة (البنيات بمفردها)، ومن جهة ثانية (الفرد لوحده) سيكون من آثاره الكارثية، عدم الإمساك بما هو جوهري: التفاعل بين الاثنين وعدم التعرف على نجاحات الفترة السابقة؛ تلك المنطقة الغامضة، الكثيفة والمتجاهلة عمدا، للتمكن من بسط غطاء الرصاص (والنسيان) عليها بسهولة. والانطلاق هكذا بحرية أكبر، في الوجهة المخالفة وبكل تأكيد مع الإرهاب الفكري نفسه الذي كان طاغيا في الحقبة الفارطة.

يجب علينا أن نميز بين الظاهرة البنائية، بوصفها انبهارا ببرنامج كان يعد بتوحيد حقل العلوم الإنسانية والمنهجيات الخصوصية التي التحقت بهذه التجربة المرجوة في كافة تلك العلوم، بحسب موضوعها الخاص، مركزها المميز في الحقل الشامل للجامعة والبحث، مع ظواهر التنافسية العلمية، المعارك من أجل المركز القيادي، العداوات المؤقتة، المراكز - الرائدة والتحالفات التكتيكية التي اجتاحت الميدان الجامعي، حول خصومات الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، الحداثة والتقليد. من هذه الزاوية، تتمثل البنائية في المعركة التي جسدتها هذه الأخيرة، بالنسبة لمجمل التاريخ الفكري الفرنسي في النصف الثاني من القرن العشرين. وبكيفية منتشرة ولكنها عميقة، تغذي هذه العناية الصارمة وإرادة الإمساك بالمجاميع ذات المغزى (الدالة) العمل الفكري المعاصر. وهي الدليل الملموس الذي يعكس الاستيعاب اللامتنازع حوله،

بصدد الشرط البنائي، حتى من قبل أولئك الذين يبدون حاجة ماسة إلى رفض تلك الفترة وإعلان وفاتها النهائية.

لكن ورغم ذلك، فإن البرنامج البنائي قد تفكك من تلقاء نفسه، بحكم أنه انطلق من نفي مبدئي مزدوج، لا يمكنه سوى أن يجعله يصطدم بإحراج أو معضلة: معضلة أولى، تتعلق بالذات ومعضلة ثانية تتعلق بالتاريخانية. إن عملية أنطولوجيا البنية التي تترتب عنها والتي سماها ب. ريكور (Paul Ricœur 1913-2005) "الكانطية من دون ذات متعالية"، لا يمكنها أن تنتهي سوى إلى مآزق. وبالقدر ذاته، يلفت ريكور الانتباه أو يحذر ضد كل فصل متهور بين هذين المستويين المتكاملين تماما: الخطة التفسيرية التي يمثلها التحليل السيميولوجي والمرحلة التأويلية التي تتمثل في إعادة استحواذ الذات على معنى النص. وهو ما يسمح بإعطاء النص ليس فقط معنى (Sens) ولكن أيضا مغزى (Signification). ويسمح التلاقي بين المقاربة السيميولوجية والمقاربة التأويلية، باستعادة مختلف مركبات الخطاب التي يقدمها ريكور، كما لو كانت "مضلع مربع الخطاب":

1/ المتكلم بوصفه حادثة فردية لاتخاذ الكلام،

2/ المخاطب الذي يعمل على إبراز الطابع الحواري للخطاب،

3/ المعنى الذي هو مبحث الخطاب نفسه الذي اعتبر البعد الوحيد والحصري في النزعة البنائية، باستثناء الأبعاد الثلاثة الأخرى،

4/ والاستدلال الذي هو ما يتحدث عنه.

لا يسمح لنا مثل هذا الاستحواذ المجدد، بالتفتح ليس فحسب على ذات شفافة وسيدة المعنى، لكن أيضا على أنطولوجيا الفعل المبني على علاقة ثلاثية: تلك العلاقة التي نظمها ريكور في مؤلفه "الذات نفسها كآخر" (Soi-même comme un autre)؛ أي وضع في شكل علاقة بين النفس (Ipséité)، الآخر (Altérité) والأساس المؤسساتي (المجتمع). ويصبح المنظور إذن، هو كيفية "الاستعادة العضوية" لميتافيزيقا الفعل، الأخلاق البيشخصية ومشكلة الرابطة الاجتماعية. وهي المهمة الملحة جدا، في الوقت الذي نلاحظ أثناءه في القرن العشرين، "قابلية أن تخطئ" الديمقراطية.

قائمة بيبليوجرافية

1) Althusser L. (2005 [1965]), Pour Marx, Paris, éd. La Découverte.

2) Barthes R. (1957), Mythologies, Paris, éd. Seuil.

3) - Barthes R. (1992 [1966]), Critique et vérité, Paris, éd. Seuil.

4) Calvet Louis-J. (2004), Essais de linguistique, la langue est-elle une invention des linguistes ? Paris, éd. Plon.

5) Deleuze G. (1972), L'Anti-Œdipe - Capitalisme et schizophrénie, Paris, éd. Minuit.

6) Deleuze G. (2002), "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?", l'ile déserte et autres textes, Paris, Ed. Minuit.

7) Derrida J. (1980), La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Paris, éd. Flammarion.

8) Descombes V. (1979), Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française, Paris, éd. Minuit.

9) Dictionnaire de Trévoux, éd. De 1771.

10) Dosse F. (1995 [19911992-]), Histoire du structuralisme, Paris, éd. La Découverte.

11) Durkheim E. (2004 [1895]), Les règles de la méthodes sociologique, Paris, éd. PUF.

12) Fontenelle B. (1989), Œuvres complètes [9 tomes], texte revu par A. Niderst, Paris, éd. Depuis.

13) Foucault M. (1900 [1966]), Les mots et les choses, Paris, éd. Gallimard.

14) Foucault M. (1969), L'archéologie du savoir, Paris, éd. Gallimard.

15) Greimas A.J. (1966), Sémantique structurale: recherche et méthode, Paris, éd. Larousse.

16) Jakobson R. (1976), Six leçons sur le son et le sens, Paris, éd. Minuit.

17) Lacan J. (1961), Perspectives structurales, in Revue La psychanalyse, N° 6, pp. 111147-.

Lalande A. (1900), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, éd. PUF. (18

Lalande A. (2006 [1927]), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie et publié, avec leurs corrections et observations par André Lalande (2 volumes), Paris, éd. PUF. (19

Lefebvre H. (1975), L'Idéologie structuraliste, Paris, éd. Seuil. (20

Lefebvre H. (1982), Logique fonnelle, logique dialectique, Paris, éd. Sociales. (21

Lévi-Strauss C. (2003 [1958]), Anthropologie structurale, Paris, éd. Plon. (22

Claude Lévi-Strauss C. (1991), "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss M., Sociologie et Anthropologie, Paris, éd. Pocket. (23

Marc-Lipiansky M. (1973), Le structuralisme de Lévi-Strauss, Paris, éd. Payot. (24

Mauss M. (1950), Sociologie et anthropologie, recueil de textes, préface de C. Lévi-Strauss, Paris, éd. PUF. (25

Nora P. avec Le Goff J. (dir.) (1974), Faire de l'histoire, Paris, éd. Gallimard. (26

Parain-Vial J. (1969), Analyses structurales et idéologies structurales, Toulouse, éd. Privat. (27

Piaget J. (1968), Le structuralisme, Paris, éd. PUF. (28

Ricœur P. (1986), Du texte à l'action, Paris, éd. Seuil. (29

Ricœur P. (1986), À l'école de la phénoménologie, Paris, éd. Vrin. (30

Saussure F. (1995 [1926]), Cours de linguistiques générale, Paris, éd. Payot. (31

Sartre J-P. (1943), L'Être et le Néant. "essai d'ontologie phénoménologique", Paris, éd. Gallimard. (32

Vaugelas Claude Favre de (1981), Remarques sur la langue française, Paris, éd Champ Libre. (33

Wahl F. (dir.) (1973 [1968]), Qu'est-ce que le structuralisme ?, Paris, éd. Seuil. (34

ما بعد الحداثية ونهاية التاريخ

- من الحداثة إلى ما بعد الحداثة
- ما بعد الحداثية ونسبية خطاب المعرفة
- ثقة ومخاطرة أم حداثة متجذرة؟
- ما بعد الحداثة والأنثروبولوجيا
- ما بعد الحداثة والجغرافيا
- قائمة بيبليوجرافية

تعتبر الحداثة المتقدمة أو ما بعد الحداثة (Postmodernité)، على رأي بعض من ممثليها، من حيث التعريف لا معرفة. إنها بمثابة انقلاب أو رفض للبديهيات الجد معروفة أو السرديات الكبيرة عن الثقافة الغربية منذ عصر الأنوار. هكذا يعمل هذا المفهوم، متخطيا بذلك مستوى الفكر الواعي. وزيادة على ذلك، فإن الحداثة المتقدمة، لا تتخذ شكلا وحيدا ولو أن منهجها المألوف جدا، يتمثل في منهج التفكيك (Déconstruction). وفي الواقع، تعني الحداثة المتقدمة أو ما بعد الحداثة تحديدا، فترة تاريخية تلي حقبة الحداثة. وهي موقف نظري يدافع عنه بعض المثقفين في خضم تلك الحقبة. وبالرغم من أن **فريديريك جيمزون** (Fredric Jameson) يؤكد في هذا الشأن، أن "منطق الرأسمالية المتقدمة"، لم يتسن له بعد أن يبلغ حتفه، وإذا كان ي. **هابرماس** (Jürgen Habermas) قد أشار إلى أن العقلانية الموعودة من الـ"مشروع اللانهائي" للحداثة، يجب أن تظل الهدف المفضل للمجتمع العالمي المعاصر، فإن غالبية المفكرين ما بعد الحداثيين يؤكدون رغم ذلك، أن هناك تغيرا قد وقع. لكن من الصعب أن نتعرف على لحظة دقيقة، تحدد فيها ما بعد الحداثة: ماذا تغير؟ متى تغير ذلك؟ وفي أي مدى توجد استمرارية مع الحقبة السابقة؟

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

منذ أن استعمل ش. **بودلير** (Charles Baudelaire, 1821-1867) عبارة حداثة (Modernité) لكي يشير إلى عدد معين من خصائص الإبداع الفني التقدمي، لم تعد التصورات الفلسفية للتاريخ أكثر من العلوم الاجتماعية، تتفرد باحتكار عبارة الحداثة. ويفسر هذا الظرف، كيف ارتبط بهذه القضية، مبحث كامل متعدد الأشكال، ذو معالم لا محددة، بلا مفهوم إجرائي حقيقي في العلوم الإنسانية. ويجسد خطاب الحداثة الحركة الطبيعية في معرفة الطبيعة التي أعقبها بعد ذلك، تفكير يبحث عن تعميق سيطرته على الحاضر التاريخي. إن كل من يتحدث عن الحداثة أو من ينخرط في

إشكاليتها، بشكل أو بآخر، يبحث عن الإلمام بخصائص كبيرة واتجاهات محددة للحظة التاريخية التي تخصها، وتتشكل كموقع طبيعي في وجودها وفعلها الممكن أيضا. وفي هذا التفكير، لا يلاحظ الحاضر الحديث فقط، في منظور طويل المدة [يتناقض مع الحاضر المعاصر أو الحاضر الراهن] لكنه يقيّم وفقا لمشروعية التجارب الأساسية التي تميزه. ومن خلال تعاطيها للحداثة كموضوع، تبحث العلوم الإنسانية إذن، عن تحسين وتتويج فهمها للحاضر.

يشكل الميل إلى تقسيم مجرى التاريخ (ضمنيا حتى الحاضر) في صيغة "حقب"، "عهود"، و"مراحل"، بنية ثابتة للفهم التاريخي، يتعلق بأحد أولى مكتسبات الوعي التاريخي. وهو الذي استند إليه، مؤرخو مختلف الحضارات في الغالب، في شكل إطار سردي أول، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نتيجة الاضطرابات التي حدثت في الغرب التي سببتها المكتشفات العلمية وتعميم الطباعة والتقنيات الجديدة أو تلك التي استوردها الإصلاح مؤخرا. فقد أفرزت النجاحات الأولى في علوم الطبيعة الرياضية، استعادة فريدة لهذا التخطيط. هكذا فإن الفكرة العادية، إبان القرن 16م، حول "نهضة الفنون والآداب، بعد ليالي طويلة من القرون الوسطى التي وصفت الحاضر، قد نافستها بسرعة الصورة المميزة للفهم الذاتي للحداثة: أي الحداثة ذاتها التي يتم فيها إدراك الزمن الحاضر داخليا، بشكل مختلف عما سبقه. ففي فرنسا الملك لويس الـ 14 المتعجرفة، فإن "خصومة القدامى والمحدثين" (الذين يمثلهم بالأساس ش. بيرو (Ch. Perrault) تكشف لنا كيف يتقاطع اتهام التقليد والعراقة الإغريقو - لاتينية، مع وعي حاد بأصالة واستقلالية الزمن الحاضر الذي بدأ يتشكل في صورة تفكير عن التقدم.

ولأكثر من قرن بعد ذلك، لم يبتدع **هيجل** إذن، إشكالية الحداثة المنتشرة التي ترتبط بالمفاهيم الكبيرة عن التاريخ، وتخص عصر الأنوار. كما لم يقترح كذلك، تأويلات تاريخية تقطع جذريا مع فهم الذات الذي هيمن في الحضارة الغربية بعد النهضة والإصلاح، مثل: تقدم العقل، تحرر الفرد وتحولات اقتصادية، مؤسساتية وثقافية سريعة. إن ما شكل منعرجا عنده، هو كيفية إدماج إشكالية الحداثة [المتعلقة بأصالة واستقلالية الحاضر التاريخي الذي يعتبر حقبة] في قلب التفكير الفلسفي، وكيفية ربطها بالخطاب الذي تعتبره التقاليد الغربية في الغالب أكثر جلالا: التفكير

الذاتي للوعي، النظرية السياسية ومفهوم العقل. ومع ذلك، فإن السرديات المتعالية والمشاهد العريضة التي تجعل من النموذج الاجتماعي المميز للغرب المعاصر، ليس وحسب مجموعة وحيدة، لكنه أيضا إنجاز لتطور عام للحضارة. ذلك أن هيجل مع أ. كونت أو هـ. سبنسر، يشكلون نمطا كلاسيكيا، فقدوا بسرعة من قوة قناعاتهم خلال القرن 19م. ولم يتطابق تأثيرهم في العلوم الاجتماعية دون ريب، سوى مع مرحلة تقليدية من تطورها. وعموما، فإن مشروع علم الاجتماع الأوروبي الكلاسيكي الذي برز في أعمال إ. دوركايم وم. فيبر يمكن فهمه، كشكل من الوفاق بين المشروع التركيبي لفلاسفة التاريخ، على طريقة هيجل وسلسلة من المقاربات المختلفة الأكثر تواضعا، تأخذ في الحسبان مساهمة الدراسات التاريخية، البحوث الأمبيريقية والمنظورات المقارنة. وتعتبر السوسيولوجيا الكلاسيكية أيضا، بوصفها تكوينا توفيقيا، بقدر ما تثبت فيه [على مستوى التقييم المعياري] عالمية بعض خصائص التجربة الغربية، مع إدماج متحفظ لمفهمة الانعكاسات المنحرفة، الحدود، الأزمات وتناقضات الحداثة - العقلانية في المجتمعات الغربية.

وفي الوقت نفسه، فقد بحث كل من دوركايم وفيبر عن احتواء هذه المقاربة النقدية. ويمكن التساؤل، إذا لم يكن الفهم الذاتي للحداثة، لا يتعارض بوضوح [أكثر مما قامت به أسس التفكير الهيجلي عن التوافق] مع الحاضر، للكشف عن قوة النقد. من وجهة النظر هذه، وقعت محاولة بديلة انطلقت مع ج - ج. روسو الذي قلب في خطابه (حول العلوم والفنون وأصل اللامساواة) بشكل فرجوي، المشروعية - الذاتية الكلاسيكية للحداثة إلى مجرد خطاب نقدي: وهكذا، فإن الوظائف التبريرية - الذاتية التي تميز خطاب الحداثة مثلما تموقع منذ عصر النهضة، تكون قد فضحت. فقد أدرك روسو الحداثة عندئذ، بواسطة البحث عن الخطط التقليدية البدائية والنزعة الطبيعية وتأسف عن فقدان العصر الذهبي، كمرحلة غياب الرابطة الاجتماعية والعلاقة بالطبيعة، مرحلة اللاأصالة، الانعزال، الخدعة وانتشار اللاعدالة. ومنذ بلزاك إلى كافكا، حاول الأدب الغربي الكلاسيكي [الذي تنيب عنه فنون أخرى] أن يترجم الآفات والآلام المرتبطة بالحداثة في المجتمعات، من جهة أخرى. وتفتح هذه الأخيرة، فضاءات لا مسبوقة أمام مؤسسات مستبدة من نوع جديد، وبعض السلوكيات والانفعالات الإنسانية البغيضة الخاصة.

في نهاية التقليد النقدي الذاتي المتطرف، يعيد إ. أدورنو وي. هابرماس في كتابهما "جدلية العقل" (Dialectique de la raison) قراءة كامل مسار الحداثة، انطلاقا من النظم الكليانية (Totalitarismes)، الحروب العالمية والإبادات الجماعية التي عايشاها. وحسب للفكرة التي تقول أن هذه الظواهر، تمثل ردة فعل بربرية، فهما يميلان إلى معارضة الأطروحة التي تعتبر أن تلك الظواهر تشكل إنجاز الحداثة ذاته: إنجاز ميل إلى عقلانية التحكم، السيطرة وإخضاع الطبيعة [الطبيعة - المحيط، كما طبيعة الكائن البشري ذاتها]. وفي سنوات 1980، يعتقد ج - ف. ليوتار (F. Lyotard 1924-1998) الذي خصص فلسفيا عبارة ما بعد الحداثة (Postmodernité)، أن التعارض بين دعاة ومناهضي الحداثة، قد افتقد من معناه. وفي مقابل الإستراتيجيا التي تتمثل في نقد الحداثة، قيمها وإنجازاتها، فهو يفضل تلك التي تؤدي إلى التشريح الذي يؤكد أن الحداثة قد تم تخطيها في الواقع: المنظور الوهمي للتوحيد الاتفاقي، اللغة القانونية - الأخلاقية، هي سجينة كونية مسوية. ذلك أن العقلانية العنيدة التي تقع في عمق الحداثة، لم تعد من القضايا الراهنة. هكذا يسمي ليوتار "ما بعد الحداثة"، حقبة معاصرة في طريقها هي بذاتها إلى قطع العلاقة مع السرديات المجمعة والقيم المرتبطة بالعمى، اتجاه الاختلافات غير القابلة للاختزال لأشكال الحياة.

تستهدف فكرة ما بعد الحداثة بدرجة أقل، تعيين نهاية حقبة بدلا من الدخول في مرحلة جديدة. وبالتأكيد، فهي لا تصدق على كافة معاينات الانحطاط وتفكيك النسيج الاجتماعي للحداثة. إنها لا تعمل على تجاهل لا أمراض، ولا أعداء الحداثة (حروب، مجاعات، إرهاب، سيدا، جريمة، أوبئة، الخ) التي لا تزال كثيرة وأكثر فتكا. لكنها ترمي خاصه إلى تعيين عتبة، حد، ووقت استراحة لتشير إلى أن شيئا ما قد بدأ يتغير. فإذا كان زمن الحداثة بتمامه، قد أسقط نحو المستقبل، فإن زمن ما بعد الحداثة يحدد زمن المشروع المنجز أو لحظة النهاية. كل شيء يحدث، كما لو أن شر ما في الحداثة وهو الانفجار الكبير، أو الانفجار الأخير قد تحقق على الأقل، على مستوى العلاقات الاجتماعية "المشتتة" والتمثلات الجماعية"المفتتة"! وهكذا، فإن نهاية التمثلات الكبرى أو أزمة القيم، تعني جيدا انفلاقها وتعايشها في أجزاء صغيرة، نهاية وظيفتها الأخلاقية في تحقيق التماسك ونهاية وظيفتها الاجتماعية في

بلوغ الاندماج الاجتماعي. إذ تعني نهاية الماركسية، مثلا، فقدان نموذج كلاسيكي في العلوم الاجتماعية وكذلك خسران كل نقاطه المرجعية، بالنسبة لقسم كبير من سكان المعمورة. وعليه، يجب علينا أن نقرر مع إ. مورين (E. Morin) أن إحدى خصائص المعرفة الحديثة، تترتب من "تكسّر في المعرفة": "لقد حققت الحداثة فوائد لا تحصى من المعرفة، بحيث أغمضنا أعيننا عن الثمن الذي يجب أن ندفعه، إزاء الأشكال الجديدة من الظلامية التي تهبط من أمكنة إنتاج المعرفة نفسها: الجامعة، البحث، والثقافة". فإذا كانت الحداثة، قد استفادت من تكسّر المعرفة وتمكنت من التقدم، بإخفاء وجهها المزدوج، بين العتمة والنور، فإن من مزايا ما بعد الحداثة، أنها تتقدم عارية الوجه.

ودون البحث عن تقييم المقترحات الليوتاردية في حد ذاتها، فإن ملاحظة تاريخية محضة، تذهب بنا في اتجاهه: فقد صار من المألوف لدى علماء الاجتماع الحاليين، الذين يركزون على تشريح راهني وتأويلات في المنظور الطويل المدى للزمن المعاصر [من بينهم أ. بيك، أ. جيدينز، أ. تورين (U. Beck, A. Giddens, A. Touraine)] قبول أطروحة التجاوز الساري للحداثة. حتى ولو أن البدايات والنتائج التي تم تحليلها ليست مطابقة لتلك التي طرحها ليوتار: هذا ما يشهد عليه زخم مصطلحات، مثل "فوق حداثة، حداثة مفرطة، حداثة أخرى، حداثة ثانية" (Surmodernité, hypermodernité, autre modernité, seconde modernité). الفكرة التي نريد تأكيدها، هي أن تسارع التاريخ في عديد من الميادين، منذ عام 1989 تقريبا، قد وضع موضع تساؤل، مجموعة القيم المركزة على: الحرية، المساواة، الدولة - الأمة والعلم، والتي غالبا ما طغت على المسار والأفكار في الغرب حتى الآن. فماذا تبقى اليوم، من قيمة إشكالية الحداثة، معنى وجوهر التجارب الاجتماعية التي شكل الغرب في هذه القرون المتأخرة، مسرحا لها؟

يمكننا أن نسمح لأنفسنا بتوظيف عبارة الحداثة، عندما نحاول فهم ماذا يحدث: عندما تواجه تشكيلة اجتماعية، مثل ظواهر الرأسمالية، تنامي قوة المنظمات التي تعمل وفقا لقواعد لاشخصية، تفكك أشكال الحياة وظاهرة الفردانية أو عندما نريد عزل وتقييم القيم، المعايير والإمكانات التاريخية التي ترتبط بتلك الظواهر أو تبرز في ثناياها. وهكذا، يستجيب مفهوم الحداثة إلى حاجات نظرية وليست تخيلية.

في العلوم الاجتماعية، يظل التساؤل عن الحداثة، [رغم عدم تحديد المشكلة] هو المسلك الأسهل للتوصل إلى طرح [بالدقة الكاملة المطلوبة] المشكلة النظرية، ما بعد - النظرية والمعيارية القصوى التي تعالج في تلك العلوم. وبهذا المعنى، فإن موروث علوم الاجتماع التاريخية المقارنة والتطورية الكبيرة للقرن العشرين، الذي يخص فلسفات التاريخ الدوجماتية لم يستهلك بعد. وبالمقابل، فإننا من دون شك أكثر وعيا من سابقينا، اتجاه كل تساؤل عن الحداثة [يصبح مجازفة، نتيجة إعطاء الاعتبار لظواهر أو اتجاهات تاريخية، نعرفها بكونها حداثية بامتياز] يرتكز على انتقاء متحيز، وتعسفي تكون عواقبه الأمبيريقية والمعيارية العديدة ثقيلة.

ومع تقدم العلوم التاريخية، فإن الحاجة إلى قطيعات كبيرة حقبية، كونية وحاسمة [مثل تلك التي فصلت في الخيال التاريخي الغربي لمدة طويلة، بين العصر المتوسط والعصر الحديث] تتلاشى من تلقاء نفسها، بما يؤدي جراء ذلك إلى القضاء على المشروع الدوجماتي الذي يمنح جوهرا لكل حقبة. إن ما تغير منذ كوندورسيه، هيجل وميشليه، هو إذن وعي أكثر حيوية، بنسبية وقابلية الخطأ والتقطيع المراحلي الذي هدفه الوحيد هو هدف استكشافي. يعود السبب الآخر الذي يدفع بنا إلى التشاؤم، اتجاه ارتباطات مبحث الحداثة إلى دروس العولمة المعاصرة. لقد أبرزت هذه الأخيرة، حداثات متعددة، مفبركة، غامضة ومهجنة، تجعل شائكة مسألة الحداثات اللاغربية التي ظلت ليست في متناول كلاسيكيي فلسفة التاريخ والسوسيولوجيا: إنها تدعو بحزم إلى إعادة النظر في المخططات النابعة من العمق القديم للوعي التاريخي الأوروبي. ذلك أنهم (أي الأوروبيين) في موقع أفضل الآن، لإدراك كيف أن سيرورات التحديث، تبرز في ظروف متنوعة وتتشكل في أفق محتمل لخلق اجتماعي منتشر. وهي تتضمن أشكالا لا نحصى وتمتد في اتجاهات غير متوقعة أحيانا. تدعو هذه الظروف في مجموعها إلى توظيف حذر ومراقبة مفهوم الحداثة، في العلوم الإنسانية: إنها لا تدعو بالتأكيد إلى انقطاع عن التقاليد التأويلية الغنية التي غذت أثناء مرحلة البراءة الإثنومركزية والجوهرانية، الوعي التاريخي الغربي والمعارف التي طورتها، لكنها تدعو إلى خلق طرائق علاقة انعكاسية ونقدية قوية.

وفي هذا السياق، فقد حاول ي. هابرماس من خلال مشروعه ككل والمحاولة

التركيبية التي قدمها في كتابه "خطاب فلسفي في الحداثة" (Le discours philosophique de la modernité, 1988) التي تعتبر تطويرا للمقدمات النظرية والعلمية، أن يجيب عن كيفية الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، على ما في ذلك من تداخلات وتداعيات منهجية ومفاهيمية. وهو يجيب عن ذلك، بأن خطاب الحداثة، هو خط تواصلي رفيع بين تيار يمثل موروثا عقلانيا متجددا في الغرب [يرفض التنازل عن مكتسباته التي جمعها عبر سنين طويلة] وتيار تجديدي، يميل إلى العدمية ويرفض في بعض الأحيان كل مكتسبات العقل، لأجل إعادة تشكيله هو ذاته. إنها محاولة إعادة تشكيل الوعي الغربي ثقافيا، باختراق حدود القومية الضيقة ومعاودة طرح تداعياتها الفكرية والسياسية في ثوب جديد. ذلك أن الحداثة هي بمعنى من المعاني، إفراز لأطر متشابهة، تصب فيها الثقافات الوطنية دون أن تفتقد من خصوصياتها. وهكذا يتدرج **هابرماس**، في فتح ملف الحداثة من جديد، ليختتمه في النهاية، من خلال إسهامه الخاص الذي يروق له أن يختزل فيه كل أبعاد الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ما بعد الحداثية ونسبية خطاب المعرفة

ما بعد الحداثية (Postmodernisme) هي براديجم جمالي، اخترع في سنوات 1970م، من قبل الناقد الأدبي الأمريكي **إيهاب ح. حسان** (Ihab H. Hassan) لكي يشير من خلاله إلى الحداثية المفرطة في حقول الأدب. لقد تم توظيف عبارة ما بعد الحداثة، من قبل الفيلسوف الفرنسي **ج - ف. ليوتار** عندما نشر عام 1979 كتابه "الوضعية ما بعد الحداثية - تقرير حول المعرفة" (La condition postmoderne-rapport sur le savoir)، ثم نشر بعد ذلك، مجموعة رسائل مفتوحة تم تجميعها في كتاب "شرح ما بعد الحداثة للأطفال" (Le postmoderne expliqué aux enfants). وقد تبعت ذلك محاولات عديدة منها من قبل **ف. جيمزون** عام 1984 **وإ. حسان** نفسه سنة 1982. وإذا كانت تلك المحاولات، من الناحية الجنيالوجية كلها مترابطة، فإن المفهومات الفلسفية والأدبية المختلفة عن براديجم ما بعد الحداثية كانت ثرية، لأنها تصحح بعضها البعض، إن لم يستبعد بعضها البعض الآخر بشكل تبادلي. يكون من المفيد، أن نكون يقظين دوما إزاء المؤلف الذي نستند إليه للحيلولة دون الوقوع

في المعاني النقيضة. ورغم أنها تستخدم في الغالب بشكل جزافي، يكون من اللائق أن نميز ما بعد الحداثية، بوصفها حركة فنية عن ما بعد الحداثية الفلسفية، واللتان تحملان في غالب الأوقات معاني متضاربة أو متناقضة. ويشبه الناقد **برايان ماكهال** (Brian McHale) الاختلاف الموجود بين الحداثة وما بعد الحداثة، بذلك التباين الذي يفصل بين الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والأنطولوجيا (علم الوجود). هكذا تبحث الحداثة، عن بناء صورة صادقة عن العالم الواقعي، بواسطة تجاوز حدود الإدراك الحسي الإنساني. بينما تتساءل ما بعد الحداثة عن مكانة العالم الافتراضي الذي تخلقه التحفة الفنية وعلاقته بالعالم الواقعي. والمثال الممتاز الذي يعبر عن ذلك، هو قصة ج. ل. **بورجيس** (Jorge Luis Borges 1899-1986) التي نشرت في مؤلف يحمل عنوان "خيالات" (*Fictions*) التي يكون العالم الواقعي خلالها، قد أصبح شيئا فشيئا مستعمرا من قبل العالم الافتراضي. من الواضح جيدا أن ما بعد الحداثية، تريد هكذا أن تكون متنوعة. ويمكن أن يوظف كتاب ج - ف. **ليوتار** (Lyotard, 1974) بوصفه معلما بارزا، بشأن ميلاد ما بعد الحداثة، باعتبارها ظاهرة سوسيو - ثقافية.

وفي الواقع، فقد برزت ما بعد الحداثة بشكل فجائي، ضمن مختلف فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي الهندسة المعمارية تحديدا. إذ ارتبط انتشار هذا المفهوم بشكل وثيق، بالسياسة المحافظة - الجديدة وببروز العولمة التي تضافرت مع شبكاتها الاتصالية. كما توجد منها أيضا، أشكال قومية من ما بعد الحداثة، بحيث تشكل الرواية الأمريكية الشمالية مزيجا غريبا منها، لأنها تخلط التفاؤل الملازم للنزعة البراجماتية الأمريكية [(نجد المثال المفضل في عمل ر. **رورتي** (Richard Rorty 1931-2008)] في وقت يبدو فيه أن المنظرين الفرنسيين الأكثر تشاؤما منهم، أمثال: م. **فوكو**، ج. **دريدا** وج. **دولوز** (Michel Foucault 1926-1984, Jacques Derrida 1930-2004 et Gilles Deleuze 1925-1995) يحصدون شارات التشريف في الولايات المتحدة، أكثر من التقدير الذي يحظون به في بلدهم.

بشكل مختزل، يمكن أن تشير عبارة ما بعد الحداثة إلى ثلاث ظواهر: 1- نقد الإيمان في الطابع العام للعقل المستوحى من حقبة الأنوار. 2- الموقف الوجودي النسبي الذي يؤكد أن كل شيء مشروع، لأنه ليست هناك "حقيقة" واحدة قابلة

للإثبات. 3- نقد المعتقد ذي الطابع "الموضوعي" في العلم. وفي هذا المنظور، فقد انكبت سوسيولوجيا العلوم على خلع ثوب القداسة عن العلم، بإبراز كيف أن عمل البحث يقع دوما ضمن نزاعات مصلحية، تحوّل المكتشفات العلمية إلى معارك من أجل السلطة. وتتجه النزعة ما بعد الحداثية المتطرفة صوب تأكيد حقيقة مفادها أن العلم، يختصر في نسق من المعتقدات، كغيره من المعارف الأخرى. وبشكل أقل إثارة للجدل، تطرح سوسيولوجيا العلوم إشكالية، تتمثل في: "أن المعرفة تتموقع دوما وتسجل في مواقع إنتاج وتصديق"، حيث لا يمكن اعتبار العامل الإنساني متغيرا خارجيا، لكنه يشكل جزءا لا يتجزأ من المعرفة التي يتم بناؤها. فليس من الممكن إذن، أن نفصل البعد الاجتماعي، التاريخي والثقافي للعالم عن المعرفة التي يبنيها. تركز سوسيولوجيا العلوم إذن، على ملاحظة التأثير والتداخل بين المعتقدات والرهانات التي يعيش العلماء في سياقها. إنها تجتهد في إنارة الموقع الذي يتكلم منه هؤلاء الباحثين.

تشكل هذه النقاشات، جزءا من التاريخ الفكري للربع الأخير من القرن العشرين الذي يطبع بلحظات ثلاث: 1- سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية (1945-1960) التي خصصت لإعادة البناء، في بيئة من الغليان السلمي المستعادة، النمو والإعجاب بالعلم الذي يعتبر مصدرا للرخاء والازدهار. وفي هذه الحقبة، حيث كانت حروب الاستقلال متقدمة رغم ذلك، فقد تم تناول النتائج التي ترتبت وأثرت على القناعات المتقاسمة في كامل العالم الغربي، بشأن تفوق المعرفة المبنية انطلاقا من حقبة الأنوار، بدرجة ضعيفة. 2- وفي سنوات السبعينات/ الثمانينات التي تميزت بازدهار أقل، فقد لوحظ بروز عدة جماعات ناقدة، إزاء الثقة العمياء في التقدم الاجتماعي والعلمي (الأيكولوجيون، أنصار الحركة النسوية، أنصار العالم الثالث، الخ) والاعتقاد في كونية العقل. إنها حقبة الاستنكار والاتهام والريبة. كانت الجملة الشهيرة التي أطلقها م. فوكو حول ضرورة تحديد الموقع الذي نتحدث منه، هي بمثابة نداء من أجل سياقية الخطابات التي ترتبط بالمعرفة التي تتهم بكونها توضع في خدمة الهيمنة الاقتصادية لأولئك لمنحرفين، بواسطة الأقوياء. لقد غذى هذا التنديد من بين ما غذى النزعة المضادة للطب العقلي والتنديد بحبس المرضى العقليين في المصحات. 3- بينما تميزت سنوات التسعينات، بانتصار المعسكر الليبرالي على

المعسكر الشرقي. وقد تمكن منطق السوق عندئذ من التفوق على الدولة. وهو ما ترجم بظاهرة فصل الدولة عن العلم الذي اضطر إلى البحث عن ممولين خواص، ليضع نفسه في خدمتهم. وقد تضاعف جراء ذلك، توجس الشعوب إزاء العلم، زيادة على حالات: فضائح الدم الملوث، مرض جنون البقر، مادة الأميانت، الخ... التي تؤكد بكل وضوح، مدى انصياع الخبراء العلميين لشروط السوق وتغافلهم عن التباسات الدولة.

دون الرجوع إلى جذور النقاش الذي وقع في ثمانينات القرن العشرين، من المفيد أن نستند في البداية إلى مشروع أ. جيدينز (Anthony Giddens) الذي طور مفهوم "تجذير الحداثة". ويتعلق الأمر بالتأكيد، بعرض موقف أحد المنظرين الكبار، حيث نأخذ في الحسبان الحضور الدائم لمرجعيات جيدينز في النقاش الأنجلوفوني حول الحداثة، أين يتم الرجوع دوما وبالأساس إلى مؤلفه المترجم إلى الفرنسية الموسوم "مخلفات الحداثة" (Giddens, 1994). يعطي جيدينز إلى هذه العبارة معنى عريضا أكثر مما يعطى لها ذلك في ميدان الذكاء الاصطناعي. إنه يحدد ما يطلق عليه ديناميكية الحداثة، انطلاقا من ثلاث خصائص أساسية، تقتلعها من حقبة ما قبل الحداثة: 1- انفصال الزمان عن المكان (إذ يوفر تقطيعا زمكانيا دقيقا، يكسر الروابط مع توطين النشاطات في سياق خاص من الحضور). 2- تطور آليات إعادة التوطين (مع خلق رهانات رمزية، مثل: النقد، بناء منظمات - خبراء وبناء علاقات ثقة). 3- وأخيرا، الامتلاك الانعكاسي للمعرفة (إنتاج معرفة ممنهجة، تتناول الحياة الاجتماعية وتصبح جزءا لا يتجزأ من النظام الاجتماعي العام).

ثقة ومخاطرة أم حداثة متجذرة؟

تترجم عملية الانتقال من حقبة ما قبل الحداثة إلى الحداثة بصورة دالة، عبر تحول علاقة الثقة: كانت الثقة معينة، وموطنة في أنساق القرابة (التي تثبت الروابط الاجتماعية في الزمان والمكان) التي تقع في الجماعات المحلية وتتدعم بأكوان دينية. ويتم التعبير عنها اليوم، بواسطة عبارات العلاقات الشخصية للصداقة أو الحميمية الجنسية، لكن مرجعيتها تتمثل في أنساق مجردة، تكون حقولها الزمكانية لا محددة وهي تتضمن الماضي والحاضر، في سياق تفكير مستقبلي أو استشرافي. لنتوقف مليا

عند فضيلة ما قبل الحداثة التي تحولت إلى شكل اجتماعي مركزي للحداثة. إنها تتسم في بعض التفاعلات القاعدية وجها لوجه، بواسطة "اللامبالاة المهذبة" (عبارة استلفها أ. جيدينز من إ. جوفمان (Erving Goffman)؛ أي: "برهان مفبرك بعناية، لما يمكن تسميته "تباعد مهذب" (Giddens, 1994, p. 87). وبكلمات أخرى، فإن الأمر يتناول هنا، كيف أننا نكشف للشخص الذي نلاقيه، غياب أي قصد عدواني اتجاهه. وبطبيعة الحال، فإن الثقة هذه، تتخذ نبرة أخرى في "التفاعلات الدقيقة"، لأن حقيقة تدخلها تعني أن "ضمانات إمكانية عملها" [مزيج ذكي وغير ثابت من الثقة، الفطنة والسلطة] قد أعطيت، استقبلت وتم تثبيتها بواسطة طقوسيات. فيما يخص الثقة اتجاه الأنساق المجردة، فإنه يمكننا أن نستنتجها مما سبق قوله. ومن الضروري أن نثق في عمل النسق الذي نستعمله بشكل عفوي، لكنه ليس من الضروري أن نقابل أولئك الذين يشغلونه. عندما يحدث ذلك، نكون كما يسمي ذلك جيدينز بمثابة "نقاط دخول" للأنساق المجردة: تذكرنا نقاط الدخول هذه، بأن هناك كائنات من شحم ولحم (قد تخطىء) تتمثل في أولئك المستغلين لذلك النسق.

يبدو أن جيدينز يتموقع تماما في ميدان الحداثة. لكن هل يمكن القول، أنه ينكر مفهوم ما بعد الحداثة؟ في الواقع، لكي نترجم إشكاليته بصدق، تجب الإشارة إلى نوع العلاقة التي يقيمها بين هذه المفهومات الثلاثة: "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" و"تجذر الحداثة". للتحدث بشكل بسيط جدا، يمكننا أن نقول بداية، بأننا نعيش حقبة تجذر الحداثة (PM)، حيث يتعلق الأمر بالطبع، بتمييز ما نحلله بشكل إرادوي على أنه ما بعد حداثة أولى (PM1). وبعد ذلك، فإن حقبة ما بعد الحداثة الثانية (PM2) ستكون في طريقها إلى القدوم. وهناك ثماني خصائص ذات دلالة، يمكنها أن ترمز إلى هدا التجذر (أنظر الجدول الذي وضعه جيدينز في الصفحة 156): 1- أولا، نتعرف على التطورات المؤسساتية وكأنها تخلق لدينا "إحساسا بالتجزئة والتشتت" [في الوقت الذي تعرف فيه الحداثة الأولى تلك السيرورات التي تذيب كل إمكانية إبستمولوجية]. 2- يظهر أن هذا التشتت، يرتبط جدليا باتجاهات التكامل العالمي. 3- رغم هذا، يظل الأنا يحظى بسيرورات انعكاسية -ذاتية، تطبع الحداثة، في الوقت الذي يكون فيه الأنا في حقبة الحداثة الأولى، منحلا ولا علاقة له بتشتت التجربة. 4- وفي الوقت الذي تستمد فيه حقبة الحداثة الأولى، الفكرة التي مفادها أن كل

حقيقة هي سياقية و/ أو تاريخية، فإن حقبة تجذر الحداثة (RM) لا تترجم الانعاكاسية بوصفها تحديداً أنطولوجياً وتحتفظ بالدعوى التي تقول أن الحقيقة المرتبطة بالعولمة هي حقيقة كونية. 5- في التجربة الحميمة، كما هو شأن الفعل المنتج، فإن إنسان مرحلة تجذر الحداثة، يكون مغلوبا على أمره، ضمن جدلية القوة والعجز، في حين كان إنسان حقبة الحداثة الأولى، ينظّر تأثير القوى المعولمة بوصفه عجزا. 6- من هنا، يكون الإحساس الوثيق بالحياة اليومية، بالنسبة للحقبة الأولى من الحداثة، بواسطة تدخل الأنساق المجردة، بينما تسمح تلك الأنساق المجردة في نظام تجذر الحداثة، أيضا، بالاستحواذ كما الخسارة. 7- ولأن هناك مجال للاستحواذ، فإن الالتزام السياسي يحتفظ بالمعنى، بينما لا يحدث ذلك في عالم حقبة الحداثة الأولى. 8- في الأخير، تعتبر "ما بعد الحداثة"، من وجهة نظر الحداثة المتجذرة، بمثابة "مجموعة من التحولات الممكنة التي تتجاوز مؤسسات الحداثة".

ما هو إذن، مفهوم "نظام ما بعد الحداثة"؟ نشير إلى أن جيدينز، يبحث عن التمييز بين مجموعة مؤسسات الحداثة، عبر نموذج رباعي الأبعاد، يربط بين: المنظومة الاقتصادية (I)، المنظومة التكنولوجية (II) المنظومة العسكرية (III) والمنظومة السياسية (IV). إن نظام الحداثة المتجذرة هو الذي يتميز بجملة من الحركات الاجتماعية التالية: حركات عمالية (I) حركات أيكولوجية (II) حركات سلمية (III) حركات حرية التعبير (IV). ويشكل كل ذلك رؤية غير امتثالية للحركات الاجتماعية التي تعتبر تقليديا - في مرحلة معينة - راكدة أو مهيمنة وليست ممتدة ككتلة واحدة. إن نظام ما بعد الحداثة (بمعنى حقبة الحداثة الثانية) هو إذن، من وجهة النظر هذه: نظام اقتصادي ما بعد الكساد (I) ونسق من أنسنة التكنولوجيا (II) وحالة من عدم التسلح (III) ومشاركة ديمقراطية على عدة مستويات (IV). ورغم ذلك، فإن هذا التطور نحو حقبة الحداثة الثانية، ليس له أيه ضرورة: فهناك أخطار كبيرة ترصد الحداثة، هي التي وضعت المخاطر، كإحدى اختصاصاتها الأساسية. وتتمثل هذه المخاطر في: انهيار آليات النمو الاقتصادي (I)، الكوارث والأزمات الأيكولوجية (II) نزاع نووي أو حروب على مدى كبير (III) تطور النظم الكليانية أو الاستبدادية (IV). لقد تم بذل الكثير من التركيز والقوة، من أجل تعريف مختلف حالات الحداثة، لكي نقول في النهاية، أن ذلك الأمر قد "قتل النقاش". لكن الأمر ليس كذلك، مثلما

نلاحظ بعد عدة سنوات من نشر تحليلات جيدينز: إذ تتم الاستعانة بهذا العمل الأكاديمي من أجل مساءلة بعض من قناعاته. لكن كثيرا من السوسيولوجيين [سواء كانوا يحملون شهادة جامعية أم لا] يحرصون كل الحرص على استكشاف مداخل أخرى جديدة، تم إهمالها من قبل رائد السوسيولوجيا البريطانية.

ما بعد الحداثة والأنثروبولوجيا

على المدى البعيد، ورغم أن المنطقية المركزية (Logocentrisme) الأوروبيانية التي تولدت عن عصر الأنوار تمثل الهدف الحقيقي المفضل للنقد ما بعد الحداثي، فإن الرهان المباشر، يتمثل في تحقيق الشرعية الفكرية عبر نقد ما بعد الحداثة التي هيمنت على الثقافة الغربية على الأقل، حتى سنوات 1960. ويتم تحديد الحداثة بالمقارنة مع العلم الوضعي وأيديولوجيا التقدم. بينما ارتبطت الحداثة في العلوم الاجتماعية بالتيار البنائي ("البنائية") الذي التف حول الشخصية البارزة لأنثروبولوجيا **ك. ليفي - ستروس** (C. Lévi-Strauss 1908-2009). لقد استحوذ **ليفي - ستروس** على منطق الثنائية الذي طبقه **دو سوسير** على النظم الألسنية، لكي يقوم بتوسيعه إلى حد التمييز بين ثنائي: الثقافة/ الطبيعة. وهي ثنائية أساسية، يعتقد بأنها تنسخ في كل مستويات الإبداع البشري والتنظيم الاجتماعي. تجد هذه الكونية تفسيرها بالنسبة إلى **ليفي - ستروس** في بنية مشتركة عند كل عقل إنساني، بغض النظر عن اختلافات الثقافات. وفي إطار التقليد الدوركايمي، عمد **ليفي - ستروس** إلى دراسة الشعوب المسماة "بدائية"، لأنه كان يعتقد أن بساطة أشكالها الثقافية ومؤسساتها الاجتماعية، تسمح لنا بالتحكم في دراستها أكثر من حالة المجتمعات الحديثة المعقدة. لكن مع مرور الزمن، تشكل تيار ما بعد الحداثة وعارض النظام البنائي الذي يعتقد **ليفي - ستروس** أنه تيار دوجمائي ومعادي للتعددية الثقافية الضرورية من أجل مرحلة تغييرات سريعة. وإذا كان من اللازم أن نحدد تاريخا بشأن انهيار الهيمنة البنائية، فيجب علينا أن نرجع إلى الثورات الطلابية، في ماي 1968 في فرنسا وغيرها من الدول الغربية وتأثيراتها الدولية، في شكل اضطرابات اجتماعية، حركية سياسية وإعادة النظر في التقاليد المكتسبة في الغرب.

أما في ميدان الأنثروبولوجيا، فقد شكل الأمريكي **ك. جيرتز** (Clifford Geertz

1906-2006) الرائد الأهم في مجهود إعادة النظر في هذا التصلب والتجريد الذي ميز النزعة البنائية. وبناء على ذلك، فقد حوّل موطن التحليل الأنثروبولوجي للظواهر الاجتماعية القابلة للملاحظة، نحو النصوص الثقافية التي يجب تأويلها لكي نستنتج منها معانيها الخاصة. إذ تظل مختلف العوالم التي تم وصفها لا قياسية، إلاّ إذا تم ترجمتها ثقافيا على أساس معرفة الغير (Empathie). وحسب جيرتز، تبقى المعارف المحلية متمايزة، رغم التعددية المتنامية، الامتزاج، الحراك والاختلاط داخل الثقافات وبين الثقافات نفسها. لقد كانت ممارسة تأويل النصوص عند جيرتز مغرية بشكل خاص، عند الجامعيين الأدبيين الذين تبنوها، دون أن يعتدوا بضرورة الالتزام بالترابط الذي يطبع أبحاث جيرتز في العلوم الاجتماعية، بغية وصف العالم الواقعي عبر تنوع شبكات المعاني" فيه.

لقد ظهرت ما بعد الحداثة في الأنثروبولوجيا، مع نشر كتاب ج. **كليفورد** (J. Clifford 1958-2002) وج. **مركيوس** (Clifford J. and Marcus G. (dir.), 1986). كانت مجموعة المساهمين فيه هم من تلامذة جيرتز أو أنهم كانوا من بين أتباعه الذين تأثروا بأفكاره بقوة. وجاءت ردة فعل الأنثروبولوجيين الأمريكيين الشماليين حادة جدا، إذ كان بعضهم يتلذذ بتفكيك الحقائق المؤكدة في الإثنوجرافيا الواقعية أو الوضعية، وبعضهم يتأسف لغياب السلطة الإثنوجرافية، لأن التقارير الأنثروبولوجية لم تعد سوى إبداعات أدبية لأدباء مضللين، تميزت حقائقهم بالصبغة الجزئية (وهو العنوان الفرعي من بحث تمهيدي قدمه **كليفورد**) على أدنى تقدير. ففي الوقت الذي كان فيه **كليفورد** و**مركوس** يدعوان إلى القيام بـ"تجارب إثنوجرافية"، تعظم وجهة نظر الإثنوجرافي، كجزء لا يتجزأ من السرد، كان المساهمون يستندون دوما للمثالين الاثنين نفسهما وهما: كتاب ن. **شوستاك** (de Marjorie Shostak, 1981) ومؤلف ف. **كرابانزانو** (Vincent Crapanzano) سنة 1980. حيث يرتكز كل منهما على نماذج سرد الحياة اليومية التي كانت معتمدة منذ أمد طويل في الأنثروبولوجيا، رغم بلاغة القطيعة التي يعتمدها كل من **كليفورد** و**مركوس** والمؤلفون الآخرون في تقديم عملهم، بوصفه عملا جديدا بشكل جذري.

ورغم أن نداء التجريب في الكتابة الإثنوجرافية قد تم وصل صداه مسامع مختلف الباحثين الإثنوجرافيين، إلاّ أن **جون فان مانن** (John Van Maanen) على

سبيل المثال، قد قام في عام 1988 بالتمييز بين الأسلوب الواقعي (Style réaliste) وأسلوب الاعتراف (Style de confession) والأسلوب الحواري (Style dialogique) في الكتابة الإثنوجرافية. وتمثلت الكلمة المفتاحية لهذه الأشكال الجديدة، في عبارة الانعكاسية (Réflexibilité)، أو الانعكاس الواعي على سيرورة معرفة الآخر. وقد تركزت الجهود الأولى من نوع "الاعتراف" هذا، على علاقة الأنثروبولوجي بميدانه وبمخاطبيه، بدلا من محاولة كتابة وجهة النظر المحلية. إذ لا توجد سوى أمثلة محدودة جدا، من نماذج الأسلوب الحواري التي يقوم أثناءها الأنثروبولوجي والشخص المخاطّب في الوقت ذاته، بالتعبير عن وجهة نظر كل منهما.

فقد انشغلت تجارب جد حديثة في الكتابة الإثنوجرافية، بالإثنوجرافيا في مواقع عديدة، بالتاريخ العائلي على مدى عدة أجيال، وبالسرديات المستخلصة من التاريخ الشفهي والتجربة الشخصية، بالتعاون مع أولئك الذين يدعون سابقا بـ"المخبرين" ومجتمعاتهم أو كذلك بمعارف القدامى والزعماء الروحيين. يتعلق الأمر بالنسبة للكثير من هذه الأبحاث، بتعداد السبل والاستماع إلى الخطابات الهامشية. فقد أثبتت النظرية النسبوية بقوة، وجهة النظر هذه في الأنثروبولوجيا وخلافها، بحيث أن علاقات السلطة قد خنقت السرديات الخارجية عن التيار الغربي السائد في الغالب. وقد فتح المنعطف الأدبي الذي وقع جراء هذه التجارب، أزمة التمثيل التي قدمها كل من كليفورد ومركوس وآخرون، لتفضيل معرفة الغير كإستراتيجيا التقاء بين الثقافات المتنوعة. رغم التوجسات الأولى التي أبداها الإثنوجرافيون الواقعيون، فقد جاءت مثل هذه الإستراتيجية مثمرة، دون نظرية التمثيل [بوصفها تطابقا] ودون الإيمان بوجود ثقافة أصلية وثابتة، تنظر الوصف بشكل موضوعي.

وبعد عشرين سنة من الاستعارات الأولى للأنثروبولوجيا من ما بعد الحداثة، فقد غاب تعميم ردود الأفعال الأولى، إذ أن التخفيض المفرط للعمل السابق، لم يعد جائزا. لقد اتخذ الأنثروبولوجيون المتعطشون إلى قناعات الإثنوجرافيا العلمية، بعضا من تقنياتها الجديدة في الكتابة. وهم يأخذون ذلك في الاعتبار، بشكل كبير، أثناء كتابة السرديات. هناك فجوة لا تزال قائمة من جهة، بين المطالبة الوضعانية التي ترغب في أن ترتكز مصداقية الأنثروبولوجيا على الرأي اللاشخصي للعلم الموضوعي ومن جهة أخرى، على القناعة ما بعد الحداثية التي وفقا لها أن الالتزام النشط عند

الباحث اتجاه أولئك الذين يشكلون موضوع البحث، هو بمثابة الالتزام الأخلاقي الأول للعالم والباحث في الأنثروبولوجيا. وبينما استمر الأنثروبولوجيون في عملهم الإثنوجرافي، رغم انتقادات ما بعد الحداثة الموجهة نحو سلطة الإثنوجرافي، فقد استخلص بعض المختصين في الدراسات الأدبية والثقافية، أنه من المستبعد عدم معرفة أي شيء من بعض الثقافات الأخرى بشكل وثيق. وأن الأنثروبولوجيين ليس بوسعهم، أن يحسموا بين التقارير الأدبية المختلفة ولا أن يميزوا بين الحدث والخيال وبين الإثنوجرافيا والقصة.

وفي منتصف سنوات 1980، يبدو أن هذا التشاؤم المطلق [فيما يتعلق بقول أي شيء ما، بشكل مؤكد وخاص عن العالم الواقعي] هو الفاتورة التي لا مجال من دفعها من أجل الانعتاق من ما بعد الحداثة. لكن هناك شكل متطرف من ما بعد الحداثة، سيأتي لكي يستبعد كل إمكانية علم اجتماعي. فقد انحطت النزعة العدمية التي توصلت لها هذه النزعة المتطرفة، كلما التزم الأنثروبولوجيون بتحديد وجهة النظر التي تنبني عليها تعميماتهم واستمرارهم في اعتبار عمل الملاحظ - المشارك، بمثابة المنهج الأكثر فعالية، لكي يجعل التجربة الإنسانية ممكنة، رغم الحدود الثقافية. وحديثا فقد اتجه النقد، ليس نحو الثقة والحاجة إلى رفض السرديات الكبيرة، لكن نحو النزعة الأصولية أو الجوهرانية (Fondamentalisme)؛ أي رفض اعتماد المصداقية المبدئية نفسها، بصدد معتقدات الآخر. وإذا كنا نرفض أسبقية الأطروحات والقيم الغربية، فسنكون ملزمين على أن نأخذ في الحسبان بدائلها على قدم المساواة، رغم بنيات السلطة التي تتحكم وتبنين البحث والمعرفة (وجهة نظر نعثر عليها بشكل مثالي، عند م. فوكو) وتديم تفوق المعرفة العلمية على الثقافة الشعبية.

تجد وجهة النظر ما بعد الحداثية هذه، صداها في المفهوم الأنثروبولوجي للنسبية الثقافية، خاصة عند ف. بواس (Franz Boas 1858-1942) وطالبتيه ر. بندبكت وم. ميد (Ruth Benedict 1887-1948 et Margaret Mead 1901-1978). وحتى إلى فترة حديثة، فقد تمثل نقد النسبية الثقافية، في تحميلها واقع أن الأنثروبولوجي - وفقا لهذا الموقف - ليس قادرا على الحكم على سبيل الإشارة، بأن مذبحة اليهود من قبل النازيين: هي شر من الناحية الأخلاقية. إنه تأويل خطير لموقف ر. بنديكت: ينبني موقف هذه الأخيرة، على تأويل مزدوج، يتمثل في فهم

الظواهر في قيمتها الخاصة، قبل القيام بعمل تمييزي يخص أي تقييم أخلاقي. يجب أن يمارس التسامح مع التنوع الثقافي أولا، حتى يكون التقييم اللاحق ملائما. بهذا المعنى، فقد مثلت النزعة النسبية المساهمة الكبيرة للأنثروبولوجيا الأمريكية في الثقافة العمومية في الوقت الذي تراجعت فيه انعزالية وهيمنة الولايات المتحدة، خلال عدة سنوات من انتهاء الحرب العالمية الأولى. بالنسبة لبنديكت يجب أن يؤدي التسامح في الولايات المتحدة إلى تبني سياسة عمومية مستنيرة. لكن عدمية وجمود الفعل، لا يدخلان في هذه المعادلة.

هذا الجانب من مشروع الأنثروبولوجيين الأمريكان [الذي كان يتعلق بالسياسة العمومية] تم تكذيبه أثناء حرب فتنام، من خلال المظاهرات الطلابية في نهاية سنوات 1960 حين استحوذت الحكومة على نتائج الأنثروبولوجيا ووظفتها لغايات التجسس. وبعد ذلك، فقد انتقل موطن الحركة النشطة إلى مقر الأمم المتحدة وتحددت بخلاف الميتا - سرد (Métarécit) هذه الهيمنة القومية. لقد علّمت هذه السيرورة، تطور الثقافة العمومية في الفكر الحديث صوب ما بعد الحداثية.

عرفت ما بعد الحداثة المعاصرة إذن تحولا جديدا، بوصفه ردة فعل اتجاه التطور السريع للمحيط العالمي. جاء هذا التحول، مثل التحولات التي أدت إلى نشأته، في لحظة قطيعة انعزالية في العالم. من هنا جاءت النزعة الجوهرانية بدلا من النزعة العدمية التي مثلت البديل والتحدي الموجه لما بعد الحداثية. إن الميل نحو الأصولية المضادة، بغض النظر عن التشاؤم اتجاه أي ادعاء للمعرفة، قد صار إذن هو الرهان الحاسم عند المثقف ما بعد الحداثي. ويكون الأنثروبولوجي الذي يتقابل مع أعضاء المجتمعات الثقافية الأخرى (ويكتشف نظم معتقداتهم) في موقع جيد للتصدي [مع الاحترام المتبادل بين البيئات والثقافات] لادعاءات لا قياسية لا يمكن زحزحتها، مثل: "صدام الحضارات" الذي دافع عنه س. هنتيجتون (Samuel Huntington 1927-2008) أو"نهاية التاريخ" التي تنبأ بها ف. فوكوياما (Francis Fukuyama). إذ توجد الأصولية في الجانبين من الحرب ضد الإرهاب المعلنة منذ 11 سبتمبر 2001، سواء ارتكزت الأصولية هذه على الدّين أو على خوف عارم ومعمم يكمن في الاختلاف والمغايرة.

يفترض فشل العولمة التي تتبعها السياسة المحافظة الجديدة التي تبحث عن

اجتثاث المقاومات المحلية، السياسات الهوياتية وخصوصية الثقافات، أن تحرص ما بعد الحداثة على تعددية وجهات النظر نحو العالم التي تشكل عنصرا أساسيا في مستقبل أكثر تشويقا. وتتحول الأنثروبولوجيا التي تستعد بالكامل لمثل هذه الممارسة وهي التي حاربت النزعة المركزية الأوروبية (Européocentrisme) منذ البداية. لقد اعتاد الأنثروبولوجيون على وضع مقولاتهم الخاصة بين قوسين، وهم يحاولون أن يفكروا من خلال مقولات جديدة، تغذي المجابهة المنظمة والتعسفية ضد التعددية الثقافية والاحترام للآخر. وهذا ما يوضح أيضا طبيعة القدرة الإنسانية على التكيف، إزاء ظروف التغير الدائم والترابط الذي تفرزه وسائل الإعلام. إن الحوار الذي يتجاوز الحدود ويعلق شروط السلطة، هو الدرس الأكثر ملاءمة لحركة ما بعد الحداثة، بعيدا عن التعنت المركزي الأوروبياني. إن نزعة ما بعد الحداثة هي حركة في سيرورة تقدم، ذلك أن التطور التام الذي يخص شروطها لم يكتمل بعد...

ما بعد الحداثة والجغرافيا

كانت الجغرافيا هي العلم الذي تأثر أكثر من غيره بالتحول ما بعد الحداثي الذي أصاب العلوم الاجتماعية في نهاية سنوات 1980، في العالم الأنجلوسكسوني. ويمكننا أن نعطي تفسيرين اثنين غير حصريين لهذا التغير، أي: لماذا أن الجغرافيا هي ما بعد حداثية؟ أولا، تتضمن ما بعد الحداثة التي تفهم بوصفها تحولا اجتماعيا وتاريخيا، كمركب فضائي مهم. فقد تجلت ظواهر أو سيرورات جغرافية جديدة في سنوات 1980، جلبت إليها الانتباه لأول مرة. وقد ترجمت العولمة في أشكال جديدة من التوتر بين الفضاء المحلي والكوني. وقد جسد التهجين وبروز ثقافة عالمية من جهة والانطواء الهوياتي والحياة المجتمعية المحلية من جهة أخرى، أصناف الألعاب الجديدة التي يضطلع بها الإرهاب في مستويات إقليمية عديدة. وحولت عمليات تقييم نماذج الإنتاج ما بعد الفوردية (Modes de productions Post fordistes) وبخاصة حركات التدفقات الممتدة من جديد، رهانات التوطين الصناعي والهجرة. وبذلك، يترجم طغيان قطاع النشاط الثالثي (Tertiarisation) الاقتصادي، ظاهرة ازدهار الصناعات الثقافية وتطور التقنيات الجديدة في الإعلام والاتصال، بواسطة إعادة هيكلة الفضاء الذي يرتبط بتدفق المعلومات.هكذا، فقد أفرز الانتقال

من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، مجموعة من العواقب الفضائية المهمة، تمثل في الوقت ذاته ورشات مفتوحة أمام الجغرافيا.

ثانيا، تخلخل ما بعد الحداثية التي تعتبر بمثابة تحول إبستمولوجي، وقطيعة [بالمقارنة مع مشروع الحداثة في عصر الأنوار] تراتبية هرمية العلوم، في إطار العلوم الاجتماعية لفائدة الجغرافيا (على حساب التاريخ). وتعارض إعادة النظر في "السرديات الكبيرة" (الماركسية والبنائية تحديدا) إمكانية تقديم تفسير كوني، يصلح في كل مكان، رغم أنها قد تشكلت في الغرب. تؤدي النسبية الثقافية والتخلي عن فكرة التقدم إلى أن تقوم ما بعد الحداثة باستبعاد مشروع التاريخ الكلي، باعتباره سجل كافة الشعوب في تسلسل زمني واحد. وتشهد المجتمعات التي كان يعتقد حتى هذه اللحظة، أنها تتموقع في سياق سلسلة سببية الأحداث الكونية، مصيرها المشترك الذي يتقلص في شكل حضور متزامن بسيط، في إطار فضاء انقسامي.

ومن المفيد هنا، أن نميز بين ما بعد الحداثة (Postmodernité) وما بعد الحداثية (Postmodernisme). وللحديث عن عالم "ما بعد حداثي"، لا تكون الجغرافيا بالضرورة، في حاجة ماسة إلى الاستعانة بما بعد الحداثية. هكذا، فبواسطة الأدوات الماركسية يقوم د. هارفي (David Harvey) بتحليل حالة ما بعد الحداثة. وبالمقابل، ومن أجل معالجة ظاهرة حديثة مثل الاستعمار، فإن المقاربة ما بعد الحداثية، يمكنها أن تكون ناجعة جدا: هكذا، تقوم الجغرافيا ما بعد الاستعمارية، بتفكيك وإعادة النظر في الكيفية التي أنتج بها العالم الغربي في الواقع وفي الخطاب، العالم الذي سيطر عليه.

لا يمكن للمقاربة ما بعد الحداثية في الجغرافيا، أن تتحدد بكيفية وحيدة، طالما انها تغطي منظورات عديدة ومختلفة. لكن كلها مع ذلك، لا تحذو حذو النموذج الوضعي. ذلك أن الباحث الجغرافي ما بعد الحداثي، ليس عالما موضوعيا، يبحث عن تقديم عرض عن واقع خارجي، توجد فيه المجتمعات ويكون قادرا على كشف قوانينها الفضائية. أولا، يعرف عالم الجغرافيا أن البحث من وجهة النظر الموضوعية المحايدة هو مسألة وهمية: إذ لا يمكن للجغرافي أن ينفصل عن ذاتيته، حالته الاجتماعية، جنسه، توجهاته العرقية وأصله الجغرافي، الخ. وخلف ما هو شخصي عنده، فإن قيم إنتاج الخطاب العلمي وقبوله، تموضعه في سياق اجتماعي، فضائي

وزمني: فكل معرفة بهذا المعنى هي معرفة مموقعة.

ثانيا، أن العالم الذي يجب أن يتناوله الجغرافي، ليس واقعا ماديا من الطبيعة نفسها، مثلما تعمل عليه العلوم الصلبة. إن العالم لا ينحصر في معادلات وهو ليس موجودا بمعزل عن الكائنات البشرية التي تدركه، تشكله، تحفظه، تمارسه وتبنيه. العالم الذي يجب أن يشخصه الجغرافي ويقدم تقريرا عنه، هو واقع اجتماعي وتاريخي يوجد قبل كل شيء، من خلال: المعاني، الأفكار، الكلمات وإشارات الكائنات الإنسانية. وبهذا المعنى، فإن الباحث الجغرافي ينشغل بفضاء خيالي، مكرس جدا في ثقافة مجتمع (كالجنة)، لا بفضاء واقعي في الحقيقة، ليس لأحد وعي به ولا يكترث به.

هكذا، يفتح التمركز الإبستمولوجي أفقين اثنين. الأول، يدعو إلى معارضة ادعاء العلوم (الاجتماعية) إمكانية أن تتوصل إلى قوانين موضوعية كونية. وضرورة توجيه الانتباه أكثر [إذا لم يكن ذلك من حيث المشروعية] إلى خطابات وأشكال معارف أخرى، شفهية أو مستخلصة من مخاطبين آخرين غير العالم الذي يكون في غالب الأحيان إنسانا أبيض، متغاير الجنس (Hétérosexuel). كما تقدم الشعوب المحلية، الأقليات الإثنية، النساء والمخنثين، بدائل عن الخطاب المهيمن. وهم يقدمون دون شك، وجهة نظر أخرى، مهمة حول العالم، مثلما هي وجهة نظر الرجل الأبيض المتغاير جنسيا الذي يكون مؤهلا بشكل أفضل، لكي يمساك بالعالم الذي تعيش فيه تلك "الأقليات". إن "تفكيك" المعرفة العالمة وخاصة تخليصها من دورها في علاقات السيادة، سيؤدي بها هكذا إلى إعادة الاعتبار للخطابات البديلة.

ويؤدي المنظور الثاني إلى معالجة الموضوعات الجغرافية (العالم، الفضاء، الموقع، الإقليم، المنظر والوسط، الخ) لا بوصفها أشياء في ذاتها، لكن بوصفها وقائع استدلالية، منتجات ومنتِجة لعدد من التمثلات. ومن أجل دراستها، لا يجب وضعنتها (على سبيل المثال، عن طريق القياس) لكن بدلا من ذلك، يجب تفكيكها للتعرف على السجلات الأيديولوجية التي من خلالها تم إنتاجها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يجب أن نكشف، من خلال مركباتها الاستدلالية، كيف أنها تتدخل في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي.

وضمن الحركة ما بعد الحداثية هذه [ليس من دون احتكاك] يتعايش أتباع

الجغرافيا الثقافية الجديدة والدراسات الثقافية (Cultural studies, Gay and lesbian studies)، الجغرافيون النسوانيون، أنصار جغرافيا النوع، أصحاب الجغرافيا ما بعد الاستعمارية، وورثة الجغرافيا الراديكالية الذين يدافعون عن الأقليات، الخ. وأبعد من هذا التنوع الواقعي من حيث المقاربات والمسائل، فقد أولت هذه التيارات الفكرية عناية كبيرة ومشتركة بعلاقات السلطة، ظواهر اللغة، مكان الذات والجسد، تنوع وجهات النظر، وتنوع وتشابك المواقف التي لا تقبل الاختزال في نمط كوني. فكلها إذن، تبدي طموحا نظريا وإبستمولوجيا. وتحث ما بعد الحداثة [بحكم أنها تعمل على مراجعة (بالتخفيض) مكانة الخطاب العلمي] الجغرافيين في الواقع، على العمل الانعكاسي والنقدي الذي يتناول ليس وحسب، تاريخ الجغرافيا لكن أيضا، المحاولات الراهنة من أجل إعادة بناء هذه الأخيرة.

لكن الموجة ما بعد الحداثية، لم تمس الجغرافيين الفرنسيين سوى قليلا. ذلك أن توجسهم يعود دون ريب إلى أسباب ذات طبيعة إبستمولوجية: التقليد الكارتزي (Tradition Cartésienne) أو الإمبيريقي الخاص بهم والتعريف الحصري لعلمهم. لكن يمكن تفسير ذلك أيضا، برفض النسبية والمجتمعية التي يمكن (يبدو) لما بعد الحداثة، أن تجعلها مشروعة – دون شك – في ظل غياب الاهتمام ببعض الرهانات، مثل مسائل النوع أو الحياة الجنسية. إن البون الشاسع الذي يفصل بين الجغرافيا الأنجلوسكسونية التي تطبعها ما بعد الحداثية والجغرافيا الفرنسية التي لم تتأثر بها سوى قليلا، هو أمر ملفت للانتباه، نظرا لأن المرجعيات الأساسية للأولى تقع بين المفكرين الفرنسيين المنتمين إلى تيار ما بعد البنائية (Poststructuralisme).

قائمة بيبليوجرافية

1) Barnett C. (1988), "The postmodern challenge: reconstructing human geography", in Transactions of the institute of British geographer's, n° 13, pp. 262274-.

2) Benedict R. (1950), Échantillons de civilisation, Paris, éd. Gallimard.

3) Chivallon C. (1999), "La géographie Britannique et ses diagnostics sur l'époque moderne", in Cahiers de géographie du Québec, vol. 43, n° 118, pp. 293322-.

4) Claval P. (1972), "Postmodernisme et Géographie", in Géographie et cultures, n° 4, pp.0324-.

5) Clifford J. & Marcus G. (dir.) (1986), Writing culture: The poetics and politics of ethnography, Berkeley, Ed. University of California Press.

6) Crapanzano V. (1980), Tuhami: Portrait of Moroccan, Chicago, Ed. University of Chicago Press.

7) Darnell R. (2001), Invisible genealogies, Lincoln, Ed. University of Nebraska Press.

8) Dear M. (2000), The postmodern urban condition, Oxford, Ed. Blackwell.

9) Fukuyama F. (1992), La Fin de l'histoire et le Dernier Homme, Paris, éd. Flammarion.

10) Geertz C. (2000 [1975]), Interpretation of cultures, New York, Ed. Basic Books.

11) Giddens A. (1994), Les conséquences de la modernité, Paris, éd. L'Harmattan.

12) Gregory D. (1989), "Areal differentiation and postmodern human geography", in D. Gregory & R. Walford (dir.), Horizons in human geography, London, Ed. MacMillan.

13) Habermas J (1981), "La modernité: Un projet inachevé", in Revue Critique, n° 413.

14) Harvey D. (1997 [1988]), The condition of postmodernity, Cambridge, Ed. Blackwell.

15) Huntigton S. (1997), Le Choc des civilisations (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order).

16) Jameson F. (2001 [1991]), Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism, Urham, Ed. Duke University Press.

Jencks C. (2002 [1975]), The new paradigm in architecture: the language of postmodernism, New Haven, Ed. Yale University Press. (17
Lévi-Strauss C. (1949), Les Structures élémentaires de la parenté, Paris, éd. PUF. (18
Lyotard J-F. (1979 [1974]), La condition Postmoderne, Paris, éd. Minuit. (19
Marjorie Shostak N. (de) (1981), Autobiographie d'une femme Kung Bushman. (20
Marjorie Shostak N. (de) (2000), The life and words a kung woman, Cambridge, Mass, Ed. Harvard University Press. (21
Mead M. (1951), The School in American Culture, Trad. L'école dans la culture américaine. (22
Rorty R. (1982), Consequences of Pragmatism, Minneapolis, Ed. University of Minnesota Press. (23
Soja E. (1989), Postmodern geographies. The reassertion of space, in critical social theory, London, Verso. (24
Soja E., Thirdspace (1996), journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places, Oxford, Ed. Blackwell. (25
Staszak J-F. (2001), Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines, Paris, éd. Belin. (26
Teixido S. (2003), "Franz Boas, Le père de l'anthropologie culturelle", in Sciences Humaines, n°138, mai, pp. 4446-. (27
Van Maanen J. (1988), Tales of the field: On writing ethnography, Chicago, Ed. University of Chicago Press. (28

الفن والظواهر الجمالية

- الفن بين التنظير الفلسفي والبحث العلمي
- من التحليل النفسي إلى سوسيولوجيا الفن
- الفن والمجتمع
- أنثروبولوجيا الفن: بين التطورية والبدائية
- بحوث معاصرة
- قائمة بيبليوجرافية

تشكلت مقولة الفن مضطربة نسبيا وبشكل واسع، انطلاقا من التعليق والممارسات التي تمأسسه كواقع خاص. وقد انشغل التقليد الفلسفي من جهته، في البداية بمسألة مكانة الجميل لكي يطور ابتداء من أ. **بومجارتن** (A. Baumgarten 1714-1762) التفكير حول مبحث الجمالية. وهكذا سيتجه التفسير الفلسفي حول الفن أحيانا، نحو مرجعية فكرة الجميل التي غالبا ما تلتصق باعتبارات المطلق وفي كافة الحالات بـ"المعنى". وهي تحيل حينا آخر إلى المرجعية الجمالية التي يتم تأويلها في الغالب، انطلاقا من المقولة العامة عن الشعور باللذة. ونعثر هكذا على أساليب الخطاب عن الفن التي تكون متنوعة جدا في قطبياتها: حيث يرى البعض في الفن، تجليات السمو المطلق، والفائق الوصف شيئا ما أو الذي يمكن ترجمته بالعكس في أشكال معطيات. في الوقت الذي حرص فيه الآخرون، في معالجة الكيفية التي تميل فيها بعض الأشياء إلى جلب الانتباه والمتعة الخاصّين. وهي الاتجاهات المتميزة عن العلاقات الأخرى التي لها صلة بالواقع، مثل: المعرفة الموضوعية.

الفن بين التنظير الفلسفي والبحث العلمي

وفي الأخير، فقد توجه الشرح الفلسفي إلى مسألة العمل الفني نفسه، انطلاقا من المشروعات الثورية التي أجراها م. **ديشان** (M. Duchamp 1887-1968) الذي كان يؤسس أعمالا فنية، تخص مجموعة من الأشياء المبتذلة (خاصة المبولة الشهيرة (Urinoir) التي لم تكن لترقى إلى هذه المرتبة، قبل أن يتم استدخالها هكذا في هذه الفئة المعبودة، من قبل الفنان الذي يصر على ضرورة الاعتراف بها. يجب أن ننظر إذن إلى أن التعليق حول الفن هو من حيث المبدأ عنصر يشحذ موضوعه، لأنه لا يمكن أو يعقل هكذا من تلقاء نفسه، أن يتم النظر إلى مبولة - وكذلك إلى كاتدرائية غوطية كانت قبل ذلك مبنى ذا صبغة دينية - كـ"تحفة فنية"، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فقد سلم التقليد الفلسفي عددا مهما من الكتابات عن الفن

التي تم إنتاجها من قبل الفنانين أنفسهم أو من قبل المختصين في فن بعينه أو الفن بشكل عام.التي تحاول وصف أو تنظير النشاطات الفنية، بالاستلهام شيئا ما من المفاهيم والنظريات الفلسفية الرائجة في تلك اللحظة. إن العمل الفني الأشهر في هذا الصدد، هو مؤلف ج. فازاري (G. Vasari 1511-1574) الذي حمل عنوان "حياة الفنان" (Vasari, 1550) الذي يجمع فيه صاحبه بين الفكاهة، السرد وتحليل الأعمال الفنية، متبنيا وجهة نظر معيارية بالأساس، حول ما يجب أن يكون عليه التلوين الجيد، الرسم أو الهندسة المعمارية الجيدة. كما توجد نصوص عديدة معيارية أيضا، تتعلق بالهندسة المعمارية والهندسة، الخ.

ومن جديد، سيكون إدخال المنظور "العلمي" على الفنون، بمثابة التخلي عن وجهة النظر المعيارية مباشرة، لكي يتم تبني موقف أكثر وصفا أو تاريخيا، حتى ولو أن مشكلة تقييم الأعمال الفنية [انطلاقا من مسألة تأويل نشأتها واستقبالها خصوصا] ستكون دائما حاضرة وستثير نوعا جديدا من الجدل. لقد تطور هذا المنظور العلمي في الأساس، عندما تم تهيئة الأرضية له، انطلاقا من أعمال ج. ج. فينكلمان (John J. Winckelmann 1717-1768) حول "تاريخ الفن" الذي ساد بعد ذلك تدريجيا في القرن 19م، ليمأسس وينتج نصوصا نظرية هامة، وبخاصة نصوص رياجل وهـ. وولفلين (A. Riegl 1858-1905 et H. Wölfflin 1888-1915). وستلتحق بهؤلاء المفكرين، في القرن العشرين، مجموعة أخرى من المنظرين المشهورين الذين سيطورون نظرية وجردا ممنهجين حول الأعمال الفنية للماضي ويجددون مشكلات تأويلها في الوقت ذاته. وسيتم القيام بكتابة تاريخ الفن هذا، بشكل مستمر في سياق حوار يجري مع أولئك المنشغلين بالعلوم الإنسانية التي ستقوم بدور مباشر في تحليل الظواهر الفنية. حيث اهتم علم النفس مبكرا في الحقيقة، بمسألة الفن. لأن هذا الأخير، يشترط تحليل جوانب تنتمي في الظاهر إلى ميدانه، مثل: إدراك الأشكال أو الرضا المستخلص من هذه الأخيرة، هذا من جانب. ومن جانب آخر، ستقوم السوسيولوجيا أيضا، بمعالجة الظواهر الجمالية، بقدر ما تتضمنه هذه الأخيرة، من تمايزات اجتماعية، أسلوب، معنى أو تقييم، بحسب الحقب والبيئات، الخ. وستقتحم السيميولوجيا هي كذلك بدورها، الأعمال الفنية وتعالجها كلغات، يتطلب منها الأمر تأويلها كإشارات ورموز.

إن تاريخ الفن [الذي يجب أيضا أن نضيف إليه الدراسات الموسيقولوجية] قد

لعب إذن دورين اثنين متميزين، عبر مراحل تطوره. فقد نظم أولا، المعرفة الأحداثية والوصفية التي تتشكل من كافة الأشكال الأسلوبية الأخرى التي تم إنتاجها في الماضي، وساهم بالتالي، في حمايتها عبر السيرورة الـ"متحفية" (Muséification). وبذلك، فقد أدى الموقف التاريخاني اتجاه الفن في القرن 19م، ليس وحسب إلى حماية وترميم تلك الأشكال المتروكة من الماضي، لكنه أدى أيضا إلى تقليدها، خاصة في ميدان الهندسة المعمارية. إذ تحمل كل المدن الأوروبية علامة هذه النزعة التاريخانية التي طبعت القرن 19م. وبالإضافة إلى ذلك، تجب الإشارة إلى مظهر مركزي من هذا التقليد التاريخي للفن: فبعيدا عن التركيز فقط على الأشكال النبيلة للفن المعترف به، فقد ارتبط هذا التقليد في الغالب وبخاصة منذ رياجل بإبراز أهمية الأشكال الأسلوبية للمنتجات المتواضعة، مثل فنون التزيين (سجاد، تخريم، خزف، الخ) التي لم تكترث كثيرا بالتأويلات المطنبة. وعليه، فإن تاريخ الفن يميل إذن إلى تطوير الأبحاث الأحادية (Monographies) حول هذا الفنان أو ذاك، بشأن مرحلة أو أخرى وحول أسلوب أو غيره من الأساليب الأخرى.

لكن الجانب الثاني من مساهمة تاريخ الفن، يعود إلى النقاش الذي يدور حول الأسلوب الملائم، لتأويل العالم المعقد والمتعدد الأبعاد الذي يخص الأعمال الفنية. وبهذا الشأن [وضد الرؤية المعيارية عند فازاري، واحتفاء ببعض الأشكال الأسلوبية المرتبطة ببعض الفنانين وبعض المراحل المعينة وضد أشكال فنية أخرى، يعتقد أنها أدنى وأحط] فقد قام رياجل بإدخال المفهوم الشهير بالأصواف الاصطناعية (Kunstwollen) الذي يرمز إلى خصوصية الـ„إرادة الجمالية"، بالنسبة لكل حقبة أسلوبية أو بالنسبة لكل فنان، تميزه عن بقية الفنانين الآخرين وتجعله في الوقت ذاته جديرا بالاهتمام. ويتخلى هكذا، عن الرؤية المعيارية التي تتعلق بتطور الأساليب التي كانت في السابق تربط في الغالب، بتمثل البدائل بين مراحل الامتياز ومراحل الانحطاط، لكي يستبدله برؤية تعددية، اتجاه الأساليب التاريخية، مركزا على قيمة كل واحد من بينها. وهكذا، فهو يعيد الاعتبار للأعمال العتيقة المتأخرة التي كانت تعتبر من قبل كأعمال منحطة ودنيا. في الواقع، بواسطة هذا المفهوم، لا يتعلق الأمر بتعيين خيار معين دون مرجعية سياقية، يكون متحررا بشكل خالص من كل إكراه يرتبط بالموقف الذي يعرفه الفنان، لكنه يشير في الأخير إلى نوعية الأساليب

الخاصة في أصالتها الملازمة. ومن هنا، فقد عرف تاريخ الفن نقاشا متجددا، حول مسألة معرفة ما إذا كان من الواجب، أن نتناول الأثر الفني، انطلاقا من شكله فقط، أو بالعكس من ذلك، يجب أن نتناوله انطلاقا من „معانيه".

يوجد اتجاه قوي في تاريخ الفن وخاصة عند هـ. **وولفلين** (Heinrich Wölfflin) يهتم بالمواصفات الشكلية في الأعمال الفنية ومقاربتها، انطلاقا من زوج الاتجاهات البديلة، مثل: "الخطية والرسمية"، "الخطط والأعماق"، "التعددية والفردية" أو"الوضوح والظلمة". وهكذا، فهو يميز بين الاتجاهات العامة والمتعارضة التي يمكنها أن توظف لاحقا في تمييز مراحل مجموع تطور تاريخ الفن (النهضة والباروك). كما اهتم إ. **جومبريتش** (E. Gombrich 1909-2001) أيضا بالأسلوب الذي بواسطته ترتكز التطورات الأسلوبية على المكتسبات الأسلوبية للأعمال الفنية السابقة، بغض النظر عن الانطباعات الشخصية وبعيدا عن فكرة الإدراك المحايد والمباشر للطبيعة التي تنتشر بالعكس عن طريق سلسلة من المحاولات والأخطاء وتسمح هكذا، بتقديم حلول متنوعة لمشكلة إدراك الواقع الخارجي، بشكل تدريجي. وكل تاريخ فن الرسم الأوروبي بالألوان (Peinture) يتم وصفه هكذا، كسيرورة تعلم التحكم في تمثل الموضوعات الخارجية، منذ اختراع تقنية التصغير وصولا إلى التلوين في الهواء الطلق عند الفانين الانطباعيين. ومن جانبه، فقد أكد الناقد إ. **بانوفسكي** (E. Panofsky 1892-1968) على ضرورة أن نؤول الأعمال الفنية ومعانيها، كمجموعة لا يمكن اختزالها في الخصائص الشكلية. وقد أدخل عناصر مستخرجة من الخلفية الثقافية التي تسجل فيها اللوحة الفنية. وأشهر التحليلات التي قدمها بهذا الشأن، هي التي تخص عملية التقريب التي أقامها بين الهندسة المعمارية الغوطية والتفكير المدرسي.

من التحليل النفسي إلى سوسيولوجيا الفن

في الواقع، وإذا كان من المؤكد أن كل عمل فني، ينمو انطلاقا من خلفية ثقافية، فهو يندمج فيها بقدر واسع، هذا من جهة. ويمكنه أن "يعكسها" [ذلك أن كاتدرائية غوطية، ليس لها ظاهريا أي معنى، بمعزل عن الديانة الكاثوليكية القروسطية). لكن ذلك لا يعني بالضرورة أن خصوصيتها، لا تعود إلى ترجمة شكلية للخلفية الثقافية. فالعمل الفني هو أولا ما يفرد موضوعا خاصا في هذه المجموعة، من الإحالات

الدالة: الكاتدرائية الغوطية لا تستنبط من الدين الكاثوليكي القروسطي من طرف واحد.

وبشكل ما، سنعثر مجددا على هذه المسألة المتعلقة بالمحتوى في المقاربة التي اعتمدتها السيكولوجيا، اتجاه الظواهر الجمالية. إن ميدان علم النفس بحد ذاته، هو حقل متنوع ويتضمن الأشكال الأكثر إيجابية من تحليلات آليات إدراك وتقييم الأشكال، وصولا إلى الخطابات الأكثر عمومية التي تتناول بدلا من ذلك المحتويات الأساسية الموضوعة والملحقة بمختلف الأعمال الفنية. هكذا، فقد حشر س. فرويد (S. Freud 1856-1939) ذاته، التحليل النفسي [من خلال نصوص شهيرة] في التحليل التأويلي للأعمال الفنية، بتوظيف تبريرات أمبيريقية عن تلك التأويلات المقبولة نوعا ما. فكل المحتويات وبخاصة المضامين التشكيلية للأعمال الفنية منها، يمكنها أن تكون موضوع تطورات سيكولوجية. وزيادة على ذلك، يوجد مرشحون مؤكدون لهذا النوع من التأويل، مثل الانجذاب الشهير الذي أبدته القديسة تيريز دو بيرنين (Thérèse du Bernin).

بمعزل عن عناصر المحتوى هذه، فمن المسلم به في جميع الأحوال، أن هذه الظواهر الجمالية بحكم أنها تتطلب إدراك الأشكال ومشاعر اللذة أو الانزعاج، اتجاه هذه الأخيرة أو الانفعالات بصورة أكثر تحديدا، فهي تدخل في نطاق الدراسة التجريبية الممكنة، مثل تلك التي قام ج. فيشنر (G. Fechner 1801-1887) بدراستها في القرن 19م. جاءت نتائج هذا النوع من التجربة جد ثرية وهزيلة معا: إنها كانت غنية، لأنها تتناول الاتجاهات الجمالية كظواهر، يمكن دراستها علميا. وهذا أمر مسلم به في الحقيقة، ذلك لأن: الأصوات، الصور والمواد التي تشكل التحف الفنية، يمكن تحليلها بحسب الأسلوب الذي تم تناولها به من قبل ذات مدركة. ولا ينفصل إدراك العمل الفني، عن هذا التصنيف العام للإدراك. ومن جهة أخرى، تتمثل مزية هذا النوع من المنظور في تناول الظواهر الجمالية في عموميتها، دون اختزالها في فئة متذبذبة من الأعمال الفنية. ويمكننا هكذا، أن ندرس التصورات الجمالية للجسد أو مجموعة من الأشياء التي تكون أكثر تباينا. وفي الوقت نفسه، تميل قراءة نتائج هذا النوع من البحوث إلى توليد شيء من خيبة الأمل، من جهة لأن النتائج كانت دائما ذات طابع جزئي جدا. كما أنها كانت مثارا للجدل، نظرا لأنها متعددة من حيث الاتجاهات التي تم الكشف عنها. ومن جهة أخرى، في الحقيقة، لأن تشابك

الجوانب الشكلية في الأعمال الفنية [دون الإشارة إلى "مضامينها"] على العموم لم تتخذ في الحسبان، من قبل سيناريوهات تلك التجارب. ولا يعود مرد ذلك أبدا إلى طبيعة العناصر العديدة الموضوعية أو الذاتية التي يمكنها أن تتدخل في عملية التمييز بين التصورات الفردية.

إن الدراسة السوسيولوجية للفن حديثة نسبيا، وما زالت منجزاتها متواضعة، حتى وقتنا الراهن. ولذلك، يمكننا أن نشير إلى هذا الحقل الذي يشكل "وجهة نظر أو موقف معين من الفن قد حاز على اعتراف أكاديمي". ويعود ذلك، إلى أن عالم اجتماع الفن لم يتخذ لنفسه موقفا متميزا أو متحررا بشكل مطلق عن مؤرخ الفن، الناقد الفني أو المؤرخ الاجتماعي. ويعيدنا التأريخ السوسيولوجي للفن إلى مؤلفات الأوروبيين في القرن 19م، ومن بينها مثلا، كتاب السيدة **دوستيل** (Mme de Staël 1766-1817) الموسوم "الأدب من حيث علاقته، بالنظم الاجتماعية" (Staël (de), 1800)، تناولت فيه علاقة العصر والمناخ بالأساليب الأدبية وتأثير المرأة والدين في الفن. يبدو الفن، كمنتوج أشكل التفكير الذي يرتبط حميميا بالمجتمع الذي يعرفه الفنان ويعيش فيه. ذلك أن التحفة الفنية تكتب بلغة العصر.

وحسب هذه الأطروحة، فليس بإمكاننا أن نفهم الفنان أو الشاعر و. **أبولينير** (.W Apollinaire 1880-1918) دون أن نرجع إلى الفن التكعيبي وتقنية أ. **دولوني** (.R Delaunay 1885-1941) والفن الزنجي، إضافة إلى المعرض العالمي وتطور المدرسة الحديثة، الكهرباء والسكة الحديدية. لكن ما يهمنا هنا أكثر، هو الاتجاه الثقافي الذي سيتحكم في وصف وإبراز هذا الواقع في مجموعة من الكلمات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، يمكننا أن نجد في الحياة الفنية بكل أشكالها، علامة البحث عن التناغم بين الذاتي والموضوعي، ورجوعا إلى المعطى الظاهراتي في الوقت ذاته؛ أي إلى التجربة المعاشة الثرية بروابطها في الخيال والشعور. من المؤكد أن الفن لا ينفصل بالضرورة، عما هو ثقافي فينا، لكنه من الصعب أن نختزله في بناء علاقات عقلانية. فالدراسات، مثل تلك التي قام بها ج. **باشلار**، قد بينت أن الشعر، لا يمكن فصله عن النماذج المثالية للاشعور. وقد رأينا كيف يمكن للتحليل النفسي، عند النمساوي **كارل ج. يونغ** (Carl G. Yung) أن يبحث عن أصل مشترك في نقاط القوة من عملية التخيّل وخلق الأساطير (Young, 1912).

حيث يعتقد الناقد ب. **فرانكاستيل** (P. Francastel 1900-1970) أن: "الفنان يترجم في لغة خاصة، رؤيا مشتركة عن العالم المجتمعي الذي يعيش فيه بأكمله". ويدل هذا القول على المبدأ الذي يلهم سوسيولوجيا الفن التي تستهدف موضوعين مفضلين للدراسة: في الحالة الأولى، يتعلق الأمر بإبراز المدلول الفني المعبر عنه في العمل الفني. وفي الحالة الثانية، وصف وتحليل شروط التوصل للأعمال الفنية وفك رموزها. وقد تجرأ **فرانكاستيل** على قلب المشكلة: "فالفن وخاصة الفن الحديث لا ينبني بل تمليه التقنية، إذ لا وجود لتقنية خالصة دون تطبيق متفرد: "يجب الحديث، إذن، عن تقنية هذا الفن أو ذاك أو معرفة عملية للفنان. ومنه، فليس الفن بنية فوقية لآلية أدوات إنتاجه" (Francastel, 1956, p.p. 233-234). ويبين الناقد الفني إ. **بانوفسكي** كيف يمكننا أن نقرب بين أعمال متباعدة في الظاهر، مثل الهندسة الغوتية والفكر المدرسي للقرون الوسطى، عن طريق بعض روابط القرابة.

فالارتباط بين الفن الغوتي والفكر المدرسي، هو ثمرة العادة الذهنية المشتركة، لنمط إنتاج رمزي واحد يعكس نموذج تفكير واحد. وهو ينتشر ويعلّم عن طريق المؤسسة المدرسية التي تمثل المكان الممتاز الذي يعاد فيه إنتاج العادات العقلية (Panofsky, 1967). وإذا كان إنجاز العمل الفني يتأتى انطلاقا من العادات الذهنية للمجتمع والثقافة التي يعيش فيها الفنان، فإن فك الرموز ينجز وفق ثقافة المشاهدين، المستمعين والقراء. فقراءة أعمال **أبولينير** اليوم، دون امتلاك رموز الشاعر أو مشاهدة لوحة للفنان **دو شيريكو** (G. de Chirico 1888-1978) دون معرفة لمرجعياته، معناه الحكم على المشاهد بسوء فهمه للفنان أو للشاعر. بعض المؤلفين يعتبرون أن الفن في الحضارات الحقيقية أو الثقافات السامية، يتميز ليس بنجاح معين في ميدان ما، لكنه يتميز بمفهمية الأساليب، إن لم نقل بتعاقب النماذج والمدارس أو تنوعها، بحسب الفئات الاجتماعية (Cazeneuve, 1976, p.p. 42-43).

وعليه، فإن تقدير قيمة عمل فني ما يتطلب التحكم في معرفة متخصصة. وتؤكد أعمال سوسيولوجيا الفن أن هذه المهارة، ليست هِبة، كما أنها ليست شيئا ذاتيا. هكذا، فليس بإمكان أي واحد أن يكون موهوبا في الموسيقى، الرسم أو السينما. إن الحديث عن الموهبة معناه، بالعكس، إخفاء العوامل الحقيقية التي توصل إلى الفن: إنها شروط اجتماعية. وفي مؤلفهما الشهير "حب الفن: متاحف الفن الأوروبية"

P. Bourdieu et A. Darbel, L' amour de l' art: les musés d' art Européens)
et leur Public)، يؤكد كل من ب. **بورديو** وأ. **داربل**، بناءا على بحث بالاستمارة، كيف يرتبط الارتياد على المتاحف بشكل واسع بالرأسمال الثقافي للعائلة. وأن إنجاز الأعمال الثقافية هو من مزايا الطبقة المثقفة (Bourdieu et Darbel, 1968). بينما لم يلتفت أحد إلى المستوى ذاته الذي بلغه وعي ا. **شبنغلر** (O. Spengler) بالظاهرة الكشفية للكل الاجتماعي الذي يمثله الفن. ولهذه الغاية، فقد عنون مؤلفه الضخم "مقدمة مورفولوجية للتاريخ العام" (Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle): أي، مقدمة تصنيف بنيوي للأشكال الفنية الكبرى التي تستكشف بها الثقافات (Spengler, 1948, p.p. 214-216).

وفي رأي كثير من علماء البيداغوجيا المحدثين، فإن التكوين المدرسي المنظم، هو وحده الكفيل بمحو منطق إعادة إنتاج المزايا الثقافية. تبدو هذه التربية الجمالية عند البعض، أكثر من ضرورية، لكونهم يرون أنها ليست ترفا بل هي ضرورة (Bourdieu et Paserons, 1970). ولا تزال دراسات علماء اجتماع الظواهر الفنية محدودة. إنها توجه بالأساس، صوب أعمال فنية في حقول: الأدب، الموسيقى، الفنون البصرية وبشكل عارض في المسرح والرقص. وعليه يبدو من الضروري، أن نعيد توجيه الاهتمام نحو دراسة رجال الفن وجمهور الفن أيضا. ويمكننا أن نقسم ميدان الفن بصورة عامة، إلى فنون مستقلة ونقوم بدراسة كل منها على حدة، على أن يركز عالم الاجتماع على البحوث الكشفية أو الوصفية، بهدف تحديد أبعاد هذا الميدان. ويمكننا ذلك، من وضع واختبار فروض بحثية معينة، تقودنا إلى نتائج عامة تصدق على بعض أو كافة أشكال وصور الفن.

ومن جانب آخر، فإن علم الاجتماع قد استنكر [عبر تأويل من النمط الدوركايمي عند ش. **لالو** (Ch. Lalo) على سبيل المثال] هذه السيكولوجيا التي تكون ذات علاقة لا مكتملة مع التعقد التاريخي والاجتماعي الذي يطبع الأعمال الفنية والمشاعر الجمالية التي تلحق بها. هكذا، يكون مشروع سوسيولوجيا الفن قد دخل على المسرح، سواء في شكل منافسة أو في شكل تكامل مع المنظورات السيكولوجية أو التاريخية حول إشكالية الفن. يتطابق العمل الفني عند إ. **دوركايم** (E. Durkheim 1858-1917) بفعل أسلوبه، مع قيمة ذات أصل اجتماعي. وانطلاقا

من هنا، فقد تعددت الدراسات والبحوث التي تبين تجذر الظواهر الفنية في الحياة الاجتماعية، في مرحلة تاريخية معينة. لكن هذه الفكرة الوثيقة بحد ذاتها، يمكنها أن تتطابق مع مقاربات متمايزة جدا. ويمكن أن نقوم بذلك بشكل عام جدا وهائل، عندما نحاول أن نؤول مجمل التطورات الأسلوبية، انطلاقا من خطط تترجم الحياة الاجتماعية، مثلما قام بذلك مثلا، أ. هاوزر (A. Hauser 1892-1978) انطلاقا من منظور ماركسي. كما لم يجد جومبريتش (Gombrich) أية صعوبة في كشف أن مثل هذه المحاولات، لا يمكنها أن تتوصل إلى غايتها، إلاّ بواسطة إجراءات سطحية، تؤدي في الأخير إلى إهمال الجانب التفصيلي والخصوصية التي تتميز بها التطورات الأسلوبية الفعلية.

بينما كانت الدراسات التي "تهتم" بتجذر مثل هذه الأساليب، في سياق أو آخر خاص، أكثر ثراءا من ذلك أيضا، وتؤكد على أن التطورات التقنية، الظروف الاقتصادية النوعية والمعتقدات الدينية أو الأخلاقية التي تميز مرحلة معينة، تؤثر بشكل خاص أو تسمح بتطور أو آخر لا مسبوق في ميدان الفن. وهكذا، فقد تطور سوق الفن في العاصمة أمستردام في زمن هـ. رامبرانت (Harmenszoon van Rijn Rambrandt 1606-1669). وهذا يعني إمكانية السماح، بتطورات فنية مجهولة من حيث الموقف الذي يرتبط فيه الفن مباشرة بطلبات الأمير. ومن جانب آخر، فقد أجريت دراسات أخرى، لكي تشير إلى: ظروف وحياة الرسامين، أجورهم، مكانتهم الاجتماعية، اندماجهم المؤسسي، الخ. ومن جانب آخر، فقد اهتمت تلك البحوث، بتحليل نمو أذواق الجمهور التي تمت دراستها في مختلف أبعادها والتي تؤكد بكيفية غير مفاجئة، على تأثير المستويات الثقافية (التي ترتبط هي نفسها جزئيا بالثروات (الرأسمال الثقافي، عند ب. بورديو) جزئيا على أنواع المفاضلات الجمالية. لكن ومع ذلك، تظل تلك الدراسات حول الأذواق في جملتها عامة جدا، لأن تشكيلة كبيرة من الاتجاهات والتفضيلات الجمالية، التي تقع داخل مستوى معين من الدراسات أو الثروات، تظل ممكنة.

لقد اتجهت هذه التعددية التي تدور حول تقييمات الأعمال الفنية [زيادة على التشابك الذي يتطلبه تعريفها] إلى إدخال نسبية رمزية عن الجمالية: وقد شجعت على هذه النسبية في الوقت ذاته، طائفة من التمثلات الذاتية عن المتعة والميل نحو

معارضة التفضيلات، تطور الموضات وتمايز الأذواق، وفقا للأوساط الاجتماعية الثقافية. لكنه من الممكن مع ذلك، أن نشير بالعكس إلى إمكانية إجراء تقييم حول الفن، يأخذ في الحسبان مجموعة عناصر التمايز الاجتماعي، بما يسمح على الأقل بتحقيق الفرق في نهاية الأمر، بين الأعمال المجددة والثرية من حيث الإضافات والتحكم الأسلوبي والأعمال التي تكتفي باستعادة وصفات مؤكدة ومنمطة، بمهارة أو بشكل رديء.

الفن والمجتمع

انطلاقا من تحليل فن الرسم الإيطالي المسمى الكواتروشنتو (Quattrocento) في القرن 15م يرى الناقد ب. **فرانكاستيل** في المنظور (Perspective) الذي أدخل في أعمال النهضة الإيطالية، لا تعبيرا عن الفضاء الذي يصبح أكثر تكيفا من غيره مع بنية العقل البشري (مثلما يقول بذلك، النقد التقليدي للفن)، بل يرى فيه نموذج تعبير اتفاقي، يتأسس على حالة معينة من تقنيات العلم والنظام الاجتماعي في مرحلة محددة. وبتطبيق المنهج التحليلي ذاته على الفن المعاصر يؤكد الكاتب، على بروز نسق تمثلات بلاستيكية جديد، حسب موقف اجتماعي معين. إن الفن لا يترجم المظهر الثقافي وحسب، بل هو يلهم المجتمع برمته في مناهجه الأكثر مادية (Francaste, 1956, p. 244).

ففي بداية القرن 15م، اخترع فنانو فلورانس، أمثال: **ف. برونيلليشي** (F. Brunelleschi 1377-1446)، **د. دوناتيلو** (D. Donatello 1386-1466) و**ب. أوتشيللو** (P. Uccello 1397-1475) فضاءا بلاستيكيا جديدا، طبق فيه **برونيلليشي** انتصارات الهندسة ونظريات البصريات الجديدة على الفن، عن طريق سقف كاتدرائية في فلورنسا. لقد منح استدخال مناهج هندسة الفضاء في المجتمع، واستبدال استعمال وسائل الهندسة المسطحة للفنانين، بهدف تهيئة أداة خيالية جديدة. وبالاعتماد على أعمال الإثنولوجيين يؤكد **فرانكستيل** على مكانة الأسطورة في فن الكواتروشينتو: إعادة الأسطورة المسيحية، وخلق أماكن خيالية، صور رمزية ومدنسة (الآثار الرومانية). لكن فناني الرسم في مرحلة النهضة، كانوا يعبرون عن القيم الجديدة للعقل الحديث: وهي ثروة وقوة الإنسان الذي يؤسس فعله على المعرفة.

وفي نظر فرانكستيل فإن لوحة مثل ولادة فينوس للفنان س. بوتيتشيللي (S. Botticelli 1444-1510) توضح سياسة معينة. ذلك أن عائلة ميديسيس (Médicis) الثرية التي حكمت فلورانس وإيطاليا منذ عام 1434م، وقتها (التي دفعت له أجرا، لإنجاز ذلك) والفنان الذي رسمها، قد آمنا معًا بالتجسيد الفضائي لبعض سُلم القيم والمساهمة في تسيير شؤون العباد (Tenenti, 1968, p. 24). وقد طرحت كتابات ك. ماركس قضية إشكالية عن العلاقة بين الفن والمجتمع. إذ يعتقد ماركس، أن نظام الإنتاج السائد في مرحلة تاريخية بعينها، يحدد محتوى الفن وأساليبه في المجتمع. كما أن التفضيل الفني يتباين وفقا للموقف، القيم واتجاه الطبقة. إذ يعتبر ماركس: "أن التمركز الحصري للعبقرية الفنية بين بعض الأفراد واختناقها في الجماهير الكبرى، هو أثر لتقسيم العمل".

وفي رده على المنظر الفوضوي م. ستاينر (M. Steiner 1806-1856) يقول ماركس: "يعتقد سانشو(*) أن س. رفائيل (Raffaello Sanzio 1483-1520) قد أنجز رسومه متحررا من تقسيم العمل الذي ساد في روما في وقته. فلو أن هذا الأخير قارن بين رفائيل وب. ليونارد دا فينشي (Leonard da Vinci 1452-1519) وف. تيتيان (Tiziano Veccello 1488-1576) لأدرك إلى أي مدى أن الأعمال الفنية للأول، هي وليدة ازدهار روما، بفعل تأثير فلورنس. وأن أعمال ليونارد كانت نتيجة للوضعية الاجتماعية التي عرفتها فلورنس. وبعد ذلك، فإن أعمال تيتيان، كانت بفعل التطور المختلف للبندقية". ذلك: "أن رفائيل كأي فنان آخر، تأثر بالتقدم التقني للفن المنجز قبله، عن طريق تنظيم المجتمع وتقسيم العمل في بلده. وأن يتمكن فرد مثل رفائيل من تطوير عبقريته، فهذا يرتبط كلية بالطلب الذي يرتبط بدوره بتقسيم العمل وشروط تربية الأفراد التي تترتب عليها" (Marx, 1954).

ويعتبر هـ. تين (H. Taine 1828-1893) من أوائل أعلام علم اجتماع الفن المعاصر. وظهر كتابه الذي حمل عنوان "تاريخ الأدب الإنجليزي"، لأول مرة عام 1871م. ويرى هذا الأخير، أن العمل الفني يتحدد بواسطة مجموعة من المتغيرات التي تترجم الحالة العقلية العامة والظروف الاجتماعية السائدة. كما عالج الفيلسوف

(*) "سانشو" هو لقب أطلقه "ماركس" و"إنجلز" للسخرية، على "ماكس ستاينر" (M. Steiner).

ج - م. **جويو** (J-M. Guyau 1854-1888) في مؤلفه "الفن من وجهة نظر علم الاجتماع" من جهته في القرن 19م، موضوع "التكامل الاجتماعي الذي يتجسد من خلال الأعمال الفنية". إذ أن الفن، حسب رأيه اجتماعي بالضرورة، لأن الفنان المنعزل لاستمتاعه الخاص لا ينتج شيئا، ذا قيمة عظيمة. كما يشكل كتاب ب. **سوروكين** (P. Sorokin 1889-1968) الذي يحمل عنوان "الديناميكيات الاجتماعية والثقافية" المجلد الأول، بعنوان "تقلبات الأشكال الفنية" سنة 1937، أكثر المؤلفات طموحا وشمولية في هذا المجال ويربط بين وجهات نظر عالم الاجتماع، مؤرخ الفن وفيلسوف الفن (Sorokin, 1957).

بدأ الفنانون الرسامون المستقلون في نهاية القرن التاسع عشر، بتحطيم الفضاء البلاستيكي لعصر النهضة. وحسب **فرانكستيل**، فقد تمت المغالاة في الدور الذي لعبه تحليل الضوء في المدرسة الانطباعية. وفي الواقع، فإنه لم يتم التخلص من الفضاء التقليدي إلا ببطء شديد. ومع الرسام الفرنسي ب. **سيزان** (Paul Cézanne 1839-1906) بدأ تعويض الفضاء القديم بفضاء جديد. ففي لوحة **السيدة سيزان**، فإن الصورة توحي برؤية منفصلة عن مبدأ ثبات المحاور والاحتفاظ بالخط العمودي. فمحاور التقاط الصورة أو المنظر، إضافة إلى المحور الخيالي هي التي تتحكم في الصورة وليست معطيات الحركة. إن النسق الجديد، هو في أوج الاكتمال والتشكل في فن الرسم المعاصر. وعليه، فإن المجددين الحقيقيين، حسب **فرانكستيل**، قد خرجوا من الفن التكعيبي بتجاوزه. لقد عوّدت النزعة التكعيبية العقول على فكرة التحول الضروري للغة البلاستيكية. ويمثل عمل ف. **ليجيه** (F. Léger 1881-1955) مصدر إثراء، بفعل "الدور" الأولي الذي مُنح للموضوع، بالمقارنة مع العلاقة القائمة بين فن الرسم والسينما.

ومن بين الفنانين الرسامين المجدّدين، يذكر **فرانكستيل** بالفنان هـ. **ماتيس** (H. Matisse 1869-1954) الذي يرقى بنا إلى تشكيل فضائي، مبني على تحليل الانعكاسات وتشكيل سيكو - فيسيولوجي وليس بصريا (بالمعنى الإقليدي للعبارة). بينما يتشكل عمل الرسام الإسباني ب. **بيكاسو** (P. Picasso 1881-1973) في الوقت نفسه، من البحث عن الفضاءات المنحنية البعيدة وعن توليفات من زوايا متقاربة جدا، لأجزاء من العالم الحسي. إن الفن في المجتمع يرتبط بقوة، برؤية العالم. وفي هذا

الشأن يلتقي ج. **لوكاتش** (G. Luckas) مع أ. **شبنغلر** (Luckacs, 1948). لكن رؤية العالم هذه، تعطي بعدا إضافيا للتحفة الفنية، عندما توفر لهذه الأداة التعبيرية أو غيرها، الرسم مثلا، ما يشبه امتدادا للوسائل التقنية (Francastel, 1965, p.p. 131-134). ويمكن أن يكون المعنى المقلوب في تأويل الفن، في مجتمع بعينه، من قبل مجتمع آخر [للمفارقة] مصدر الهام فني... وأن علاقتنا بتحفة فنية، نادرا ما تكون مستقلة عن المكانة التي نحتلها في التاريخ. وأن وعينا التاريخي (...) يحوّل ميراثنا التاريخي: ذلك أن فن القرون الوسطى يحمل معاني مختلفة. إذ يمكن أن ننظر له على أنه فن الظلومات أو فن هندسة الإنسان القوية (Malraux, 1950, p.p. 45-50.).

وتشير أعمال عالم الاجتماع الفرنسي ش. **لالو** منذ عام 1921، إلى أن الفن هو في الآن عينه، قريب من الحياة الاجتماعية وبعيد عنها: أي أن العلاقة بين الفن والمجتمع، ليست علاقة اشتقاق بسيطة، كما اعتقد بذلك أتباع **شبنغلر** أو الماركسيون (Lalo, 1922). وقد بين **أندريه مالرو** (Andre Malraux 1901-1976) كيف يرتبط الفن في غالب الأحيان، بالاتجاه المعكوس للتيار الاجتماعي. إنه إذن، الطباق، لحن التاريخ، وبعيدا من أن يكون شكل القدر، فهو ضد - القدر. هكذا، ترتسم معالم مشروع علم اجتماع ثقافي انعكاسي، تبدو أفاقه واعدة جدا. إن الإنجاز الأسمى لسوسيولوجيا الثقافة، يتمثل في: ترجمة هذا الوفاق الذي يشكل [خلف التقاليد، الرموز، اللغات، التقنيات وفن الرسم] الأنا العميقة للمجتمع (Cazeneuve, 1976, p.p. 42-43). كما يرمز الفرق بين الفن الشعبي أو التقليدي وفن النخبة المعقد أو السفسطائي والتراتبي، حسب بعض المؤلفين، إلى أن المجتمع قد بلغ درجة مقبولة من الرقي. لكن الحضارات الحديثة، لا يبدو أن مثلها هو الإبقاء على القطيعة بين فن النخبة والفن الشعبي.

أنثروبولوجيا الفن: بين التطورية والبدائية

تعتبر أنثروبولوجيا الفن علما اجتماعيا ارتبط تاريخيا بدراسة المنتجات البلاستيكية ورسومات المجتمعات الإنسانية المسماة "تقليدية"، "من دون كتابة" أو "بدائية". وعلى منوال الفروع العلمية الأخرى الملحقة أو التي تخص الأنثروبولوجيا (مثل الإثنولوجيا والسوسيولوجيا) نشاهد خلال هذه العقود الأخيرة تمددا في رقعة

وحقل بحثها... وهي تتجاوب اليوم أكثر من أي وقت مضى مع التحليل الثقافي والرمزي للإنتاج الفني، في كافة أشكاله. تتميز أنثروبولوجيا الفن عن سوسيولوجيا الفن، بكونها تفضل ليس البعد الاقتصادي، السياسي أو الإعلامي للمنتجات الفنية، لكنها تدرس بدلا من ذلك المعاني التي يمكن أن تتخذها هذه الأخيرة في ثقافتها الأصلية. وهي لا تدرسها أيضا، من أجل قيمتها الضمنية، مثلما هو الحال في نقد الفن. منذ البداية، فقد وجدت أنثروبولوجيا الفن نفسها وهي تواجه مسألة إبستمولوجية بسيطة: ما هو الفن؟ وبعد عدة محاولات لحل هذه المعضلة، فقد اقترح إ. بانوفسكي في الأخير، تعريفا لائقا في الأنثروبولوجيا. فهو يعتقد بضرورة العودة إلى المعنى الأول لهذا المفهوم، بواسطة العبارة اللاتينية (*ars-artis*)(*)(*) التي حافظت مطولا على معنيين اثنين متميزين:1- مجموعة القواعد والتقنيات التي يجب أن يطبقها الفكر للتوصل إلى المعرفة وتمثيل الواقع. 2- القدرة الواعية والقصدية التي تميز الإنسان "لإنتاج الأشياء بالطريقة نفسها، مثلما تنتج الطبيعة الظواهر". يسمح هذا التمفصل المزدوج، بالتأكيد على أن: "دراسة العلاقة التي تقيمها كل ثقافة بين هذين الجانبين من مفهوم الفن[من بين أشكال أخرى من المعارف وبعض تقنيات تصور وإنتاج الصور] تشكل موضوع أنثروبولوجيا الفن.

تمنح الأعمال الرائدة التي قام بها ج. سمبير (Gottfried Semper 1803-1879) حول أصل الفن، شهادة ميلاد هذا الفرع العلمي من الأنثروبولوجيا، مهما بدا المنظور الذي تبنته تطوريا. فقد تم معالجة الفن الأول، بواسطة تاريخ مقارن للأساليب، دون اختزال ذلك في البحث عن أصول التمثل الفني. وبحسب رأيه، فإن كل أسلوب ليس شاهدا على تطور ثقافي ["حيث لا نعثر على مرحلة طفولة في الأساليب"] بل هو يمزج بدلا من ذلك، بين التقنيات التي تخضع للتطور والقدرات الذهنبة في تنظيم الفضاء التي يفترضها كل تمثل. من جهته، يعتقد ف. بواس (Franz Boas 1858-1945) أن هناك فنا، عندما يتم التحكم التام في تقنية معينة. ومن هنا، تبرز الفكرة التي مفادها أن الموضوع الفني ليس له وحسب وظيفة نفعية، لكن يمكنه أيضا أن يتحول إلى نموذج أسلوب. ويرتبط هذا الأخير في الوقت ذاته، بالثقافة السائدة وبنوع من التمثل للفضاء، في نظر صاحب القطعة الفنية بالأساس. وهو يقول لنا

(*) Ars Artis: talent، savoir-faire، habileté، art.

أن هناك نوعين اثنين من التمثل للموضوع: 1- التمثل الذي يبحث عن محاكاة ما تبصره العين، بصدق. 2- والتمثل الذي تقدمه العين، مثلما يقوم بذلك العقل. هكذا، لاحظ بواس كيف تتوصل المجتمعات التقليدية، داخل الإنتاج ذاته إلى التوليف بين مختلف المنظورات والعديد من وجهات النظر. ذلك أن: "الفن البدائي ليس إذن، لا ساذجا ولا بدائيا. وباختياره متغيرا خاصا في تنظيم الفضاء، فهو يبني التشابك، في الوقت الذي اعتاد فيه نظرنا على التبسيط". إن الطابع التطوري لهذه التحليلات، تجسده تحديدا فكرة أن إنتاج الفن يتطلب أن يكتسب المجتمع، بعض المهارات في ثقافته. هذا ما تشير له عبارة تصور الفضاء الحاضرة عند هذين الباحثين. يمكن مع ذلك، أن نلاحظ أنه عندما يسند بواس لهذا المفهوم وظيفة تحليلية، وليس فقط مقياسا للفرز والانتقاء، فهو يحاول أن يتنصل من هذا البراديجم. في الحقيقة، وبواسطة هذه الكيفية، فقد توصل بواس إلى أن يبين لنا كيف يمكن لمعرفة متعمقة لأساليب تقنية في دراسة الفنون الأولى، أن تخبرنا عن خصائص المجتمعات البعيدة.

بما أن العديد من المساهمين في تاريخ الفن، ليسوا مؤهلين ولا يقعون في دائرة تاريخ الفن (أي أنهم خارجين وغرباء عن حقل العلم) فهو يقدم أحيانا كعلم بيفرعي أو متعدد الفروع. لكننا نتحدث كثيرا أيضا عن موقعه بين العلوم الإنسانية والاجتماعية [فهل هو علم تطبيقي على المتاحف؟ ما هي استقلالية هذا التخصص، على سبيل الذكر؟]. نلاحظ هكذا، كيف يستحوذ تاريخ الفن على العديد من المنهجيات والمنظورات العلمية، مثلما هو شأن الفينومينولوجيا مع م. ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty 1908-1961) السيكولوجيا مع ر. هويج (René Huyghe 1906-1997) التحليل النفسي مع م. شابيرو (Meyer Schapiro 1904-1996) والسوسيولوجيا مع كل من ب. فرانكستيل وأرنولد هـ. بيكر (Pierre Francastel 1900-1970, Arnold Howard Becker) وأرنولد هاوتز (Arnold Hauser) البنيوية مع إ. بانوفسكي، أ. واربورج، هـ. دميش وب. داكس (Aby Warburg 1866-1929, Hubert Damisch, Pierre Daix) والماركسية مع م. باكسندال وف. بردان، الخ (Michael Baxandall 1933-2008, Françoise Bardon 1925-2005 etc.) والشكلانية والسيميولوجيا مع هـ. وولفلين، ر. بارث وأ. أيكو (Heinrich Wölffin, Roland Barthes 1915-1980, Umberto Eco) وما بعد الحداثية مع أ. بونيتو - أوليفا، جان - ف. ليوتار

وج. دريدا (Achille Bonito-Oliva, Jean-François Lyotard 1924-1998, Jacques Derrida 1930-2004) وزيادة على ذلك، يكون من الثقيل علينا، أن نذكر بالعلوم التي يستعين بها مؤرخو الفن، التاريخ الثقافي والفني وبأنثروبولوجيا الفن أو الثقافة، مرورا بالجمالية، الألسنية، اقتصاد الثقافة، نظرية الأدب، الاتصال أو الميثودولوجيا، أمثال مختلف البحوث المقارنة: البصرية، الجنسية، الثقافية أو المنحرفة التي تمخضت عن الأسئلة الإبستمولوجية المعاصرة (*)(•).

بحوث معاصرة

تستكشف أنثروبولوجيا الفن اليوم، عن عدة محاور بحث ونذكر من بينها: 1- دراسة دلالة موضوعات الفنون، في السياقات التي تخصها. على سبيل المثال، هذا ما تكشف عنه أبحاث كل من **أ. فورج** (A. Forge 1929-1991) ود. **بيبويك** (D. Biebuyck)، 2- دراسة الأسلوب الفني بوصفه نسقا مستقلا من الاتصالات والدلالات. وهذا ما تناولته بالتحديد، بحوث **ج. باتيزون** (G. Bateson 1904-1980)، **أ. فورج وإ. كربانتار** (E. Carpenter 1844-1929). ونلاحظ من جهة أخرى، في مثل هذا النمط من البحوث الأنثروبولوجية حول الفن، كيف تبرز موضوعات جديدة تصلح للدراسة: الشفوية (oralité)، الرقص والموسيقى... ينمو الذوق إذن، في بداية القرن العشرين خاصة، بفضل الفنانين الوحوش والتكعيبيين. ويبدو الفن الزنجي معترفا به، حيث دخل إطار الملكية العالمية للأشكال. منذ نهاية النصف الثاني من القرن العشرين، يدور الحديث عن فن بدائي. لكن، هذه العبارة تحيل أيضا إلى حقيقة مفادها أن الفن الأفريقي، يترجم بوصفه المرحلة الأولى من التطور. حيث تكون أشياء الفن الأفريقي، قد نشأت من الغريزة، بدلا من الإنتاج الفني. هذا الحس الجمالي القوي الذي يبديه الفنانون المعاصرون اتجاه الفن الأفريقي، ينفصل تماما عن كل غاية تخص الوظيفة الاجتماعية لتشكل القطع، إذن فليس المعنى هو الذي يهم أكثر من الشكل. لا يعرف الفنانون الوحوش سوى القليل عن الأشياء "المتوحشة"، لكنهم ينجذبون بواسطة لا واقعيتها. إن هذه الدوافع الجمالية هي التي تضاعف بسرعة من القيمة السلعية والفنية لتلك الأشياء. لكن، إذا اهتممنا عن قرب بظاهرة انجذاب

(*) Visual/Gender/Cultural or Queer studies.

الفنانين الوحوش للفن الأفريقي، نفهم جيدا بأن تلك القطع هي بالخصوص منبع إلهام، من أجل تجديد الفن الغربي. فهي لا تقدر لقيمتها الخاصة بها، لكنها تقيم وفقا للمقاييس الغربية للمرحلة، وتتحول هكذا إلى مفهوم غربي. لقد افتقدت تحف الفن الأفريقي في تلك الحقبة، سياقاتها ومدلولاتها، لكي تستجيب لمقاييس جمالية غربية وحسب. لكن بعض الأشخاص، يرغبون مع ذلك في أن يشاهدوا تعاونا بين منظر الفن والإثنولوجي. وفي المعارض الكبرى، يتم تثمين جمالية التحف الفنية الأفريقية، لكن الممارسات الكولونيالية، لم تزل رغم ذلك بعد... إن بعثة داكار - جيبوتي في 1931م، على سبيل المثال، كانت ترمي إلى جني حصاد هائل، بغية تغطية نقائص المتحف الإثنوجرافي في تروكاديرو (Trocadéro) في العاصمة باريس، لهي دليل على ذلك. لكن الحركات السريالية، انتفضت ضد هذه العقلية الكولونيالية، عن طريق مقاطعتها للمعارض الوطنية الفرنسية.

منذ سنوات 1960، قابل الفن البدائي جمهورا أكثر فأكثر اتساعا، حيث حظي بحق اعتراف مؤسساتي. وفي 1937، تم تحطيم متحف تروكاديرو ليتم استبداله عام 1938 بـ"متحف الإنسان" (Musée de l'Homme). إنه ليس متحفا للفنون الجميلة، لكنه متحف يبحث عن العثور في أشياء الفن البدائي، عن تعددية التقنيات، الزخارف والأشكال من أجل تجديد الإلهامات الغربية. وفي سنة 1997، ثار النقاش حول "متحف ميناء برانلي" (musée du quai Branly) الذي سيفتتح عام 2005. لقد دفن هذا المتحف المعركة التي قامت بين الإثنيات القديمة (ethnos) ومتذوقي الفن والجمال (esthetes) التي ترمز إلى الحوار والتلاقي، بين الفن والعلم. ويقول لنا م. ليريس (M. Leiris) في هذا المقام: "إن جهلنا هو شبه تام، بالأذواق والمفاهيم التي نحدد على أساسها المعايير الجمالية عند تلك الشعوب بصورة أخرى لا خارجية". يجب علينا هكذا، أن نعدل كيفيتنا في التفكير، لكي نبحث عن فهم وتعريف مفاهيم مثل الفن، بالنسبة للأفارقة، بدلا من فرض التعريفات والقيم الغربية على تقييم تحفهم. وتغطي المتاحف اليوم الوقائع المختلفة جدا، إذ يجب أن تكون قبل كل شيء، مكانا مفتوحا في ملاقاة الآخر. ولا يمكن الحكم على المتحف، سوى وفقا لسياق ثقافي: "إنه انعكاس للمجتمع الذي يبنيه وليس للثقافات التي يكشف عنها، لذلك يجب عليه أن يتوقف عن ضرب (أو مجافاة) الحقيقة".

قائمة بيبليوجرافية

1) Alpers Svetlana (1991), L'atelier de Rembrandt. La liberté, la peinture et l'argent, (Rembrandt's Entreprise. The Studio and the Market), trad. Jean-F. Sené, Paris, éd. Gallimad.

2) Bacquart J-B. (1998), L'art tribal d'Afrique Noire, Paris, éd. Assoulinges.

3) Baqué Ph. (1999), Un nouvel or noir, pillage des œuvres d'art en Afrique Méditerranée, Paris.

4) Bateson G. (1984 [1917]), La nature et la pensée (Mind and Nature: A Necessary Unity (Advances in Systems Theory, Complexity, and the Human Sciences), Paris, éd. Seuil.

5) Baumgarten Alexandre G. (1998 [17501758-]), Esthétique, trad. Jean-Yves Pranchère, Paris, éd. L'Herne.

6) Bourdieu P. et Darbel A. (1968), L' amour de l' art: les musés d' art Européens et leur Public, Paris, éd. Minuit, Paris.

7) Bourdieu P. et Passeron J-C. (1970), La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, éd. Minuit.

8) Cazeneuve J. (1976), Dix grandes notions de la sociologie, Paris, éd. Seuil.

9) Clifford J. (1997), Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle, Paris, éd. E. N. Supérieure des Beaux-Arts.

10) Danto A. (1989 [1981]), La transfiguration du banal. Une philosophie de l'art, trad. J-M.Schaeffer, Paris, éd. Seuil.

11) Degli M. et Mauzé M. (2000), Arts premiers, le temps de la Reconnaissance, Paris, éd. Découvertes Gallimard.

12) Demeulenaere P. (2002), Une théorie des sentiments esthétiques, Paris, éd. Grasset.

13) Duchamp M. (1917), Fontaine, urinoir renversé et signé "R. Mutt".

14) Dupéron I. (2000), "Gustav Theodor Fechner. Le parallélisme psychophysiologique", Paris, éd. PUF.

Durkheim E. (2009 [1894]), les règles de la méthode sociologique, Paris, éd. Gallimard. (15

Francès R. (dir.) (2000 [1979]), Psychologie de l'art et de l'esthétique, Paris, éd. PUF. (16

Francastel P. (1956), Art et technique, Paris, éd. Minuit. (17

Francastel P. (1965), Peinture et société, Paris, éd. Gallimard. (18

Freud S. (1969 [1931]), Sur la sexualité féminine, in ***La vie sexuelle***, Paris, éd. PUF. (19

Gombrich E. (2002 [1960]), L'art et l'illusion: Psychologie de la représentation picturale, Paris, éd. Phaidon. (20

Gombrich E. (2003 [1953]), "L'histoire sociale de l'art", in méditation sur un cheval de bois et autres essais, trad. G. Durand, Paris, éd. Phaidon. (21

Haskell F. (1999 [1976]), La norme et le caprice, trad. R. Fohr, Paris, éd. Flammarion. (23

Heinich N. (2001), La sociologie de l'art, Paris, éd. Flammarion. (24

Hauser A. (2000 [1951]), Histoire sociale de l'art et de la littérature, Paris, éd. PUF. (25

Kerchache J., Paudrat J-L. et Stephan L. (1988), L'Art Africain, Paris, éd. Citadelles. (26

Lalo Ch. (1910), Les sentiments esthétiques, Paris, éd. Félix Alcon. 28-((27
Lalo Ch. (1922), L'art et la morale, Paris, éd. Alcan.

Laurick-Zerbini (2004), L'Abécédaire des Arts africains, Paris, éd. Flammarion. (29

Leiris M. et Delange J. (1937), Afrique noire: la création plastique, Paris, éd. Gallimard. (30

Levinson J. (1996), The pleasures of aesthetics. Philosophical essays, Ithaka et London, Ed. Cornell University Press. (31

Luckacs G. (1948), Existentialisme ou marxisme ?,Paris, éd. Nagel. (32

Malraux A. (1950), Les voix du silence, Paris, éd. N.R.F. (33

Marx K. (1954), L'idéologie Allemande, Paris, éd. Sociales. (34

Mellor Stephan P. (2004), "L'exposition et la préservation des objets africains: la prise en compte de l'occulte", in Revue "Art Tribal" N° 07, Hivers. (35

Panofsky E. (1969 [1955]), L'oeuvre d'art et ses significations, trad. M.et B. Tyssèdre, Paris, éd. Gallimard. (36

Panofsky E. (1967), Architecture gothique et pensée scolastique, Paris, éd. Minuit. (37

Price P. (1995), Arts primitifs. Regards civilisés, Paris, éd. Ecole N. S. des Beaux-Arts. (38

Riegl A. (2003 [1966]), Grammaire historique des arts plastiques, trad., E. Kaufhotz, Paris, éd. Klincksieck. (39

Spengler O. (1948), Le déclin de l' Occident, T1, Paris, éd. Gallimard. (40

Mme de Staël (de) (1800), De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales, paris. (41

Sorokin P. (1957), Social and cultural dynamics, Boston, éd. P. Sargent. (42

Tenenti A. (1968), Florence à l'époque des Médicis. de la cité à l'état, Paris, éd. Flammarion. (43

Vasari G. (1550), Le vite de più eccellenti architettori, pittori et scultori italiani da Cimabue infino a' tempi nostri: descritte in lingua toscana da Giorgio Vasari, pittore aretino, Florence, Ed. L. Torrentino. (44

Vasari G. (2005 [1550]), La vie des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes, Arles, éd. Actes sud. (45

Vygotskij L. (2005), Psychologie de l'art, trad. F. Sève, Paris, éd. La Dispute. (46

Willet F. (1994), L'Art africain, Ed. Thames & Hudson, nouvelle édition. (47

Winckelmann J-J. (2005 [1764]), Histoire de l'Art dans l'Antique, Paris, éd. L.G.F. (48

Wölfflin H. (2000 [1915]), Principes fondamentaux de l'histoire de l'art, trad. C et M. Raymond, Paris, éd. Gérard Monfort. (49

Young Carl. G. (1912), Symbole der Wandlung, Zürich. (50

التحليل النفسي
والإبستمولوجيا الفرويدية

- التحليل النفسي والمجتمع
- الواقع النفسي والواقع التاريخي
- القياس النفسي: إحصاء الطباع السيكولوجية
- كتاب اسود ضد التحليل النفسي
- دفاع عن التحليل النفسي: ما الجديد منذ ك. بوبر؟
- الإبستمولوجيا الفرويدية
- قائمة بيبليوجرافية

تحيل عبارة التحليل النفسي بوضوح إلى التحليل الكيميائي، حسب رغبة س. فرويد (S. Freud 1856-1939) الذي أراد أن يشير إلى التشابه الموجود بين العالم الكيميائي الذي بفكك عنصرا مكتملا، لكي يتوصل إلى مادة أساسية والمحلل النفسي. لقد اقترح فرويد نفسه هذه العبارة، للإشارة إلى هذا العلم الجديد الذي يعرفه، كما يلي: 1- "هو طريقة بحث العمليات النفسية التي تظل - بخلاف ذلك - مستعصية على المعرفة (لا واعية)". 2- ينبني "منهج معالجة الاضطرابات العصابية، على هذا البحث". 3- هو "سلسلة من المفهومات السيكولوجية المكتسبة التي تتحد تدريجيا في تخصص علمي جديد". يدفع انتشار النظريات والتطبيقات المجتمعة، بالمحلل النفساني الذي يعاين الشخص المصاب إلى أن يحدد بوضوح انتماءه إلى هذا التيار أو ذاك. وتتعقد المسألة أكثر، عندما يتضافر اسم التحليل النفسي عند العودة إلى فرويد. وهو ما يعني على العموم، أن كل من يستخدم هذه العبارة، ينتسب إلى ج. لاكان (J. Lacan 1901-1981) الذي تبتعد نظريته وبعض تطبيقاتها بشكل محسوس، عن فرويد تحديدا. وبالنسبة لهؤلاء، فإن مدة الفترات العلاجية وأهمية اللغة - الدالة، تصبح جوهرية وتكون مكانة توظيف النقل والنقل - المضاد، ذات طابع متميز...

تثير هذه العبارة لغطا شديدا، سواء بين الجمهور العريض كما عند المختصين، لأنها تنسحب على دلالات عديدة. إذ كثيرا ما يخلط الجمهور بين شكل من العلاجات النفسية (psychothérapies) والتحليل النفسي. ويدور الحديث لدى بعض المختصين الذين لا يتم التمييز بينهم من حيث المصطلح، عن التحليل النفسي الفرويدي ومختلف أشكال العلاجات النفسية الأخرى التي ليس لها علاقة بالتحليل النفسي سوى الاسم... هكذا، عمل كارل ج. يونج (Carl Gustav Jung 1875-1961) وأتباعه على تمييز ممارستهم، بوصفها علم النفس التحليلي (psychologie analytiquc) لإبراز اختلافهم عن التحليل النفسي الفرويدي، وكذلك كان الأمر مع الأتباع والمعارضين الآخرين من أمثال أ. آدلر (Alfred Adler 1870-1937) وث.

ريك (Theodor Reik 1888-1969). ومن بين علماء التحليل النفسي هناك، من هم أعضاء في "الجمعية العالمية للتحليل النفسي" (Association psychanalytique internationale) وهناك من هم فرويدون، كلاينيون أي أنصار ملاني كلاين (Mélanie Klein 1882-1960) والبيونيون أتباع و. بيون (Wilfred Bion 1897-1979) وأتباع آنا فرويد (Anna Freud 1895-1982) وهـ. كوهوت (Heinz Kohut 1913-1938) أيضا، الخ. ويمكن أن تتنوع ممارسات هؤلاء ونظرياتهم كثيرا. لكن على العموم، بالنسبة للأشخاص الراشدين، فإن الحمية التحليلية النفسية، تجرى على الأريكة بوتيرة من ثلاث إلى أربع فترات أسبوعيا وربما أكثر...

التحليل النفسي والمجتمع

تميز بناء النموذج النظري الفرويدي بإجراء أعمال أساسية بين سنوات 1896، 1905، 1914، 1920 وآخرها في سنة 1930. العمل الأول، هو مؤلف نظري حمل عنوان "مقدمة سيكولوجيا علمية" (L'esquisse d'une psychologie scientifique) ثم تلاه كتاب علاجي آخر ألفه فرويد وج. بروير (J. Breuer 1842-1925) تحت عنوان "بحوث حول الهستيريا" (Les études sur l'hystéric) والكتاب الشهير "تأويل الأحلام" (L'interprétation des rêves) الذي وضع قواعد الميتاسيكولوجيا. يمكننا أن نكتشف المجهود العلمي المتدرج، في وضع التحليل النفسي من قبل فرويد في الرسائل التي كتبها يوميا إلى صديقه و. فليس (Wilhelm Fliess 1887-1904) في العاصمة برلين... نشير إلى أهمية المكانة - بصورة أو بأخرى - التي تحتلها الأزمة النفسية في إعداد هذا النموذج. وفي سنة 1914، كتب فرويد نص "مدخل للنرجسية" (Introduction au narcissisme) الذي يتضمن الحجة النموذجية الثانية التي نظر لها هذا الأخير، عام 1920. والنص الأخير، هو محاولة في التاريخ الديني، لكنه يعتبر تكملة لكتابه عن نظرية "عقدة أوديب" (complexe d'Oedipe). يشتمل التحليل النفسي على ثلاثة محاور تفكير وبحوث رئيسية: 1- مدونة نظريات مستخلصة من التجربة التحليلية التي تسهم في مفهمة الجهاز النفسي. وهو مجموعة تشكل مبحثا في الميتاسيكولوجيا [التي تنظم مبادئها الثلاثة النشاط النفسي: المنظور النموذجي، الديناميكي والاقتصادي]. 2- منهج بحث العمليات النفسية في مجملها والمعاني

اللاواعية للكلمة، السلوك أو منتجات التخيل... 3- الحمية التحليلية النفسية، بواسطة المنهج والاشتراك العفوي. ينشأ طلب الحمية في الغالب، عن ألم نفسي يعترف به ويعاني منه المريض، كما يمكن أن يعمل وينبني في مقابلات تحليلية نفسية "تمهيدية". يؤكد فرويد، أنه إذا كان التحليل النفسي "منهج علاج للاضطرابات العصابية"، فإن غايته القصوى ليست شفاء المريض بإزالة علامات المرض، لكن التوصل إلى "استعادة قدرات الفعل ومتعة الوجود" لديه.

ركز س. فرويد في مؤلفه "فائدة التحليل النفسي" (L'Intérêt de la psychanalyse) ليس وحسب على أصالة مقاربة التحليل النفسي واستكشاف السيرورات اللاشعورية في نفسية الأفراد، بغية شفاء الأشخاص العصابيين، لكنه ركز على المساهمات التي يقدمها هذا المنظور العلمي لخدمة مجموع العلوم السيكولوجية والاجتماعية التي تشكلت من قبل، حيث يلعب اللاوعي دورا غالبا بالأساس في كلية السلوكيات الإنسانية. وفي نصوصه اللاحقة، مثل "طوطم وطابوه" (Totem et Tabou) ومؤلفه الأخير "موسى والتوحيد" (Moise et le monothéisme) فقد دقق في العناصر التي تترأس نشأة وتحوّل الرابطة الاجتماعية. هكذا، يمكننا أن نقول إلى أية درجة كان فرويد واثقا من أن التحليل النفسي، سيخفق في الأساسي، إذا لم يجابه مشكلات بناء الحضارة الإنسانية والسير الاجتماعية.

لقد شد مثل هذا الانشغال منذ البداية، تفكير فرويد. وقبل أن يصبح طبيبا ويتوجه بعد ذلك نحو طب الأمراض العقلية، فقد أبدى ميلا اتجاه التنظير الفلسفي واهتماما واضحا بالظواهر الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي دفعه إلى ترجمة كتاب ج. س. ميل (1806-1873) "استرقاق النساء" (L'Asservissement des femmes) الذي يمكن اعتباره، كأول كتاب "نسوي". على كل حال، في مدينة فيينا في نهاية القرن العشرين، وهي المدينة الصاخبة حيث يتواجه الليبراليون، المحافظون والاشتراكيون، أصحاب الإمبراطورية والمناضلون من مختلف الجنسيات، فقد نمت النزعة اللاسامية منذ أن اكتسب اليهود الحقوق المدنية وأصبحوا يتدخلون بشكل فاعل، في الحياة الثقافية والصناعية للبلاد وعرفت الآداب، الفنون والموسيقى مستويات تقدم مجدد. وكان من الصعب عليه إذن، ألا يتأثر بالاضطراب الاجتماعي الذي يعيش فيه: "هكذا سيظل الإنسان ابن زمنه، حتى وإن تعلق الأمر بما يعتبر شخصيا في العمق".

ليست هذه المعطيات البيوجرافية، غير مفيدة من أجل فهم الأسباب والطابع الضروري من وجود عواقب التحليل النفسي على العلوم الاجتماعية، بحكم أن المقاربة التحليلية هي في جوهرها، مقاربة لا يمكن للباحث فيها أن ينفصل عن إنسان الفعل (العالم عن المعالج)، حيث ينخرط الباحث شخصيا في مشروعه. ويكون النجاح العلاجي، بحسب التيار الوجداني والليبيدي الذي يربط بين المحلل ومريضه (التحويل والتحويل - المضاد). إذا كان لفرويد من اهتمامات أخرى، لو أنه نشأ في وسط آخر، فإنه لم يكن ليشكل موضوع علمه بالكيفية نفسها. والمثال المعاكس هو **كارل يونج** (Carl Jung) ذلك البروتستانتي السويسري، المتدين في العمق، إن لم نقل المتصوف [الذي رغم انخراطه لمدة معينة في المذهب الفرويدي] وجب عليه أن يبتعد عنه، لكي يكوّن علم النفس التحليلي الخاص به الذي جاء موضوعه مخالفا لموضوع **فرويد**. وإذا تذكرنا بأن التحليل النفسي، على خلاف كافة العلوم الأخرى ورغم المضايقات التي تعرض لها من قبل كل من **ث. هـ. مينيرت، إ. و. بروكي، ج - م. شاركو، ب. جانيت، ج. بروير** (Theodor Hermann Meynert 1833-1892, Ernst Wilhelm Brucké 1819-1892, Jean-Martin Charcot 1825-1893, Pierre Janet 1859-1947, Joseph Breuer) هو في البداية، إنجاز من عمل شخص واحد. إن "التحليل النفسي هو من ابتكاري" ("La psychanalyse est ma création") كما كتب **فرويد**. وأن استحالة فصل مشروع التحليل النفسي، عن شخصية **فرويد** ذاتها، يصبح أمرا مؤكدا.

رغم ذلك، لا يكفي أن نقوم بتحري منهجي عن حوافز، مكبوتات، مقاومات وأهواء **فرويد** من أجل أن نحل المشكلات الإبستمولوجية التي يتم طرحها، نتيجة لتطبيق علم الفردي على علوم الجمعي [علم الاجتماع، البيداغوجيا، الجمال والأسطورة...]، علم الواقع النفسي [الذي تحركه الرغبة والاستيهام] على علوم الواقع التاريخي [التي تتمثل مركباتها الأساسية في الجماعات التي لها مشروعات واعية وبناءة للمؤسسات المرئية والبناءات المادية]. فإذا كانت المسألة، تطرح على هذا النحو- كما يعتقد المحللون والسوسيولوجيون ذلك، حتى الآن - يكون من اللاممكن أن نقدم إجابة شافية. في الواقع، ليس التحليل النفسي فقط علما للفرد، بل أنه يهم مباشرة الواقع الاجتماعي: الواقع التاريخي هو أيضا مشبع بالواقع النفسي، مثلما يرتوي هذا الأخير من الأول. وفي الأخير، فإن غرائز الحب والموت، حاضرة

أيضا في حياة المجموعات الاجتماعية، مثلما هي متجلية في حياة الأشخاص.

في مستهل كتابه "سيكولوجية الحشود وتحليل الأنا" (Psychologie des foules et analyse du moi) أعلن فرويد أن: "التعارض بين السكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الاجتماعية أو سيكولوجيا الحشود، يفتقد كثيرا من حدته، عندما نتفحصه في العمق. وحقيقة، فإن السيكولوجيا الفردية، تستهدف دراسة الإنسان بمفرده. وهي تبحث عن معرفة، بأي سبيل يحاول هذا الأخير، أن يحقق إشباع دوافعه الغرائزية. لكن مع ذلك، فإن هذا الإشباع لن يتحقق له سوى نادرا [...] بسبب تغييب علاقات هذا الفرد مع الأفراد الآخرين. إذ يتدخل هذا الآخر في الحياة النفسية للفرد، بشكل منعزل وبانتظام كنموذج، موضوع، دعامة ومنافس. ومن هنا، فإن السيكولوجيا الفردية [هي أيضا، في مجموعها وبالموازاة مع ذلك] هي بمثابة سيكولوجيا اجتماعية، بمعنى أنها موسعة، لكنها مبررة تماما".

وهكذا، يصبح من الجلي أن الفرد لا يوجد خارج نطاق الحقل الاجتماعي. ذلك أن الكائن البشري، ممزق على الدوام بين التعبير عن رغبته الخاصة (اعتراف برغبته) وضرورة التعرف إلى الآخر (رغبة الاعتراف). فليس سوى الآخر، هو الذي يمكن أن يعترف به ككائن يحمل مجموعة من الرغبات ويمكن أن يضمن له مكانته في ميدان الرمزية الاجتماعية. وهذا، بحكم أن الفرد يولد مسبقا وهو عاجز عن العيش بذاته ولا يمكنه في سيرورة التنشئة الاجتماعية، سوى أن يستدخل الممنوعات والقيمة المعلنة - من قبل أول المربين - التي تتجسد قبل إدراكها عبر اللغة، من خلال عمليات: العناية، التغذية، المداعبات، المحاكاة وأحيانا الصراخ والضرب التي تطبع تدريجيا على جسد الطفل وفي نفسيته أثر الوالدين. وتجعل حالة "الضيق" التي يولد ويعيش فيها الطفل من الأم "موضوع الحب الأول"، وبعد ذلك، من الأب -"هذا المخلوق الضخم"- المتراس الصلب جدا، ضد قوى الطبيعة وقطب الهوية الأساسي، لأنه هو الذي يحمل معايير الحضارة. يسمح الانتقال إلى عقدة أوديب، عن طريق معبر الختان الرمزي للطفل، بأن يتحول هذا الأخير إلى كائن اجتماعي، يكون قد تمثل قيم جماعته وكائن بشري يعرف (في أغلب الأحوال: بشكل لاواعي) ما هي الرغبات التي يمكنه أن يعبر عنها ويشبعها وتلك التي يكون مآلها الكبت، لكي يتم توجيهها في العمل الإنتاجي أو في الإعلاء الصعب في ميادين وحقول: الفنون،

العلوم أو نشاطات قيادة الآخرين (حكم، تربية، الخ).

ورغم ذلك، في بعض الحالات، نلاحظ كيف أن العنف الضروري للارتقاء إلى مصاف الإنسانية الذي يخضع له الطفل، يتزاوج مع عنف مفرط من قبل الوالدين، اللذين يصبحان أعوان القمع الذي يعتبر نظام رقابة شاملة ومجابهة. لا يمكن لهذا القمع أن يؤدي إلى أي بناء اجتماعي ولا يمكنه سوى أن يثير ردود أفعال لا اجتماعية [رغبة الثورة والتحطيم أو ظهور المرض العقلي]. يمكن للقارئ أن يتحقق الآن [إلى أية درجة] من أن التحليل النفسي ليس وحسب علم نفس فردي، لكنه مجموعة من التفاعلات التي تجري بين مختلف الآخرين وسيرورات الهوية، إسقاط وتكوين الاستهامات التي تنشط خلال تلك العلاقات البينية التي تتخلل الواقع النفسي، عند مختلف المتصارعين والمتنافسين. لكن ما هو هدف السوسيولوجيا والاقتصاد السياسي، إن لم يكن هو محاولة الإمساك بكيفية تفاعل الأفراد، فيما بينهم وعيشهم في مجموعات؟ ولهذا، فهم يؤسسون المجتمعات، يعدون الأساطير ويتبنون سلوكيات اقتصادية؟ من جهة أخرى [باستثناء السيرورات النرجسية التي كشف عنها التحليل النفسي ولا يمكن اختزالها في الآليات الاجتماعية] تشترك العلوم الاجتماعية والتحليل النفسي، في الموضوع نفسه: إنشاء، تطوير وتمتين الرابطة الاجتماعية. إذا كانت العلوم الاجتماعية تهتم أكثر بالنتائج الموضوعية للتفاعلات وإذا كان التحليل النفسي يركز أكثر على السيرورات اللاشعورية التي تنشط خلال تلك النشأة وتشكلها، فهذا لا يحول دون تمكين العلوم الاجتماعية [إذا أرادت أن تفسر "سلوك الجماعة برمته"، وفق مفهوم م. موص (M. Mauss 1872-1950)] أن تتغاضى عن الكيفية ذاتها التي يشعر بها الأفراد، يرهبون ويؤثرون (في خيالهم الفردي، كما في الخيال الاجتماعي الذي يعملون على خلقه) في ظواهر الهوية التي تصيب ليس فقط الطفل، لكن الراشد (تمثل الأب، يستمر من خلال تمثل الأستاذ، الرئيس، الجد أو الإله) عبر سيرورات: القمع، الكبت، التوجيه وإعلاء الدوافع التي تسود في مجتمع معين.

الواقع النفسي والواقع التاريخي

من الناحية القبلية، يعتبر عالم الاستهامات عالما مختلفا عن عالم الواقع بالأساس. لقد كتب فرويد بهذا الصدد: "لا يجب أن ننجر أبدا إلى إدخال جسارة

الواقع في التشكيلات النفسية المكبوتة: لدينا التزام بضرورة استخدام النقود التي يجري التعامل بها في البلد الذي نستكشفه - وفي حالتنا هذه، فهي العملة العصابية". رغم ذلك، لم يتمكن فرويد نفسه من أن يستمر بشكل ثابت، في مثل هذا المعارضة. بل حرص بالعكس دائما على أن يعثر خلف الاستهام على صخرة الواقعة.

ولهذا السبب، فقد قدم في مؤلفه "الطوطم والطابوه" (Totem et tabou) الفرضية التي وفقا لها، كانت [منذ بداية العصور السحيقة] هناك "طائفة بدائية"، تخضع لذكرها الكبير الذي يخص نفسه بالملكية الجنسية على النساء. ويكون الأبناء الذين تمت إزاحتهم من قبله، قد اجتمعوا في يوم ما ويكونون قد قتلوا الأب وافترسوه. وبعد ذلك، فقد قاموا نتيجة أثر تأنيب الضمير، بتأليه هذا الكائن وحولوه إلى طوطم (جد، إله) يسهر ويحافظ على القوانين التي بدؤوا يفرضونها، بعدما قتلوا الأب حتى لا يقيموا عداوة بين الإخوة. هكذا، "في البداية كان الفعل" (جوته (*) كما ذكره فرويد). وكان لزاما أن القائد [كتب فرويد أن هذا الفعل، قد وقع تكراره، عددا من المرات في التاريخ] قد تم قتله في الحقيقة [لقد بدأت الإنسانية "بجريمة ارتكبت بشكل جماعي"] ويمكن أن ينشأ جراء ذلك، الشعور بالذنب وأن تتولد "التنظيمات الاجتماعية"، القيود الأخلاقية والديانات. إن أسطورة أوديب إذن، لا تجري فقط، على مستوى الاستهام والفرد، لكنها تجري كذلك على المستوى الواقعي والاجتماعي. وبهذا، فهي تشكل العقدة البانية للحياة الاجتماعية أو الحياة الفردية، على حد سواء. ومن هنا يأخذ الاستهام الفردي جذوره، في واقع الحياة الجماعية.

وبكل تأكيد، ليس من الضروري أن يكون الفعل قد وقع حتى ينمو الاستهام. لأن الاستهام خلاّق، يتغذى من انطباعات وإسقاطات لامتوقعة وهو تعبير عن الرغبة والدافع. لكن، ذلك لا يحول دون أن توفر العناصر الواقعية، نقطة الانطلاق ونقطة الارتكاز لخلقه وبروزه.

ومن جانبه، فإن الواقع التاريخي (الحياة الاجتماعية) تتخلله أساطير، رموز وتغص به دوافع الأفراد والجماعات. إذ من المستحيل على سبيل المثال، أن نفهم خصوصية الظاهرة النازية [يمكن أن نشبهها بالفاشية، النظام الاستبدادي لقائد وحزب

(*) شاعر، أديب، منظر فن ورجل سياسي ألماني، كان شغوفا جدا بعلم البصريات، الجيولوجيا وعلم النبات 1832-1749) Johann Wolfgang von Goethe)

وحيد] إذا أهملنا أو لم نأخذ في الحسبان البغض الشخصي الذي يحمله أ. هتلر (1889-1945) اتجاه اليهود، ورغبة القادة النازيين في تأسيس جرمانيا العتيقة [التي لم توجد قط سوى في الأسطورة] وإعادة خلق سلالة نقية (السلالة الآرية) يعتقد أنه تم "تدنيسها" من قبل اليهود، والإرادة الذهانية عند الألمان للسيطرة على العالم وجعل الألمان سلالة منتخبة جديدة، و"سلالة الأسياد"، يتجددون رمزيا من طرف الفهرر وتغذية العدوانية ضد الشعوب الأخرى التي تعتبر عبيدا بالمعنى الكامل للعبارة. من المستحيل أيضا [لكي نأخذ مثالا متناقضا] أن نفهم كيفية خلق وعمل دولة فلسطين، إذا نسينا أن كل الفلسطينيين في العالم كانوا منذ النكبة، يغذون الحفاظ على هويتهم ويتمنون أن يتواجدوا "السنة المقبلة في القدس". لا يجب أن تجعلنا هذه الأمثلة، نعتقد أن الاستهامات لا تعتبر بمثابة محركات، سوى في ظروف استثنائية. كل خلق اجتماعي يكون في البداية، عبارة عن "مؤسسة خيالية"، سواء تعلق الأمر بالرأسمالية، الاشتراكية أو في مستوى أدنى عمل منظمة، إذ توجد دوما نواة خيالية (استهامات جماعية، رموز، أساطير) تنشأ انطلاقا منها السلوكيات الرأسمالية، الاشتراكية أو المنظماتية وتصعد السلوكيات المحددة للحب والكراهية التي تنسجم مع مثل هذا السياق.

أبرز فرويد في مؤلفه "ما وراء مبدأ اللذة" (Au-delà du principe de plaisir) أن العالم [سواء كان نوعيا، فرديا أو اجتماعيا] تتحكم به غريزتان اثنتان متنازعتان، تتجليان معظم الوقت، بكيفية متشابكة هما: غريزة الحياة [غريزة الحب عند الشعراء والغريزة الجنسية في تجلياتها المتعددة] وغريزة أو الأصح غرائز الموت. تترجم غريزة الحياة في الحب المباشر، كما في الحب المكبوت، فيما يخص الهدف [صداقة، عطف، صحبة، تضامن] الذي هو منبع الرابطة الاجتماعية. ويسمح ذلك، ببناء "الوحدات الكبيرة أكثر اليوم" (الأسرة، الجماعة، القبيلة، الأمة) "وكذلك الشأن، بالنسبة للفرد وتطور البشرية كاملة أيضا، فإن الحب وحده هو الذي يعمل كمتغير في الحضارة، بمعنى أنه ينقلنا من حالة الأنانية إلى مرحلة الإيثار. وعليه، يهدف الحب الجنسي للمرأة، مع كل الإكراهات التي تترتب عنه إلى الحفاظ على ما هو ممتع للمرأة، كما الحب اللاجنسي للرجل الآخر، الحب اللواطي المعلى الذي ارتبط بالعمل المشترك"، في نظر (فرويد).

بينما تميل غريزة الموت [واجب التكرار، غريزة التحطيم والتحطيم الذاتي] بالعكس إلى استعادة الحي إلى اللاعضوي، فهي في خدمة الميل نحو القصور الحراري [إلى الفوضى والمتجانس] الموجود في الكائن البشري، كما في الحضارات. هذه الأخيرة ليست وحسب فانية، لكنها غالبا ما تكون ضحية الفناء [يكفي أن نفكر في حضارتنا نحن التي "دفعت بها السيطرة على قوى الطبيعة أبعد ما يمكن، حيث صار من اليسير عليها أن تتوصل إلى الإبادة الكاملة]. تعمل تلك الغرائز جيدا، مثلما كان الإنسان في البداية، "ذئبا لأخيه الإنسان"، يرغب في السيطرة على الآخرين واستغلالهم. وليس سوى بفضل قوة الحب، حيث يمكن للناس أن يتملصوا من علاقات القوة، من أجل بناء علاقات ثقة يحميها القانون.

إن اللعبة التي تدور بين غريزة الحياة وغرائز الموت، هي لعبة مركبة. ولتجسيد الحضارة، ستكون الكائنات البشرية في حاجة ماسة إلى قطب مؤسس ومقدس (قائد يجسد أيديولوجيا مشتركة) يحبهم (نبي، قائد عسكري، ملك) ويحبونه ويمكنهم أن ينصاعوا له بشكل سلمي. وبذلك يتماهى البعض في الآخرين ويتعرفون إليهم. وبهذا، فهم يدعمون الشعور بالإثم (الأنا الأعلى الجمعي) إلى درجة سيتم فيها قمع غريزة الحياة، وستصبح الحضارات في الوقت ذاته، متجانسة وأكثر عدوانية. وبالعكس، فإن غرائز التحطيم التي تلغم سير الحضارات، قادرة على أن تتحداها وترغمها على ابتداع أجوبة جديدة عن مواقف لا متوقعة. ويمكن أن تؤدي بها إلى الكشف عن الحياة، أين يبدو أنه لا وجود سوى للتكرار، الهامشية والمعارضة وحيث لا تعمل سوى كليانية الفكر والفعل. يسمح لنا فرويد، عبر أفكار غرائز الحياة والموت، بأن نمسك بشكل أفضل بالأسباب التي من أجلها يستند الرجال [الذين يريدون أن يبقوا أحرارا ويرغبون في أن يكونوا سعداء] في الغالب إلى الطغاة، القادة أو الدول إلى درجة أن الديمقراطية، تظهر كفكرة دوما جديدة وواقعا يعاد خلقه أيضا.

إن أثر فرويد أبعد من أن يبين تشابكه من خلال هذه الأوراق، فهو يشجع إذن على رؤية أخرى للواقع الاجتماعي الذي يتجلى كعالم نفسي، حيث تلعب الرغبات، التقمصات، إسقاطات الأفراد، الجماعات، الأمم والطبقات. وتقتصر العلوم الاجتماعية، دون مساندة التحليل النفسي على المشهد المرئي الذي يطفو على السطح. في حين أن ما هو لا مرئي، مقنع، لا مقول أو المكبوت، يمتلك في

الغالب [إن لم نقل مثله] أهمية أكبر مما يتجلى. بالتأكيد، لم يقل **فرويد** كل شيء، فقد ساهم بعض أتباعه، أمثال ج. رحيم وج. **دوفرو** (Geza Roheim 1891-1953 et Georges Devereux 1908-1985) بتقديم عناصر أساسية، في دراسة المجتمعات البدائية كما المجتمعات المعاصرة. في الحقيقة، لا يتعلق الأمر أيضا باختزال كافة جوانب الحياة الاجتماعية، في الحياة اللاشعورية للجماعات. لكن عدم التعرض لها، يعني أننا نقبل عدم الاكتراث بالحوافز العميقة جدا التي تحكم الحياة في المجتمع وبما لا يستطيع العقل أبدا أن يتمكن منه: أي بالرغبة والكراهية للآخر، رغبة الخلق والتحطيم في تقدير الباحث أ. **أنريكيز** (Eugène Enriquez).

القياس النفسي: إحصاء الطباع السيكولوجية

يعود الفضل في ابتداع علم النفس القياسي من دون أدنى شك إلى ش. **سبيرمان** (Ch. Spearman 1863-1945) في بداية القرن الماضي. فقد استعاد هذا الأخير، الإحصاء البيومتري عند ف. **جالتون** (F. Galton 1822-1911) الذي خصصه لعملية توزيع الخصائص التشريحية للسكان. وكان ينوي تطبيقه على القدرات العقلية، بالاعتماد على استمارة أ. **بنيت** (A. Binet 1857-1911). وقد استخدم اختباره هذا في الأول، لكي يقيّم ظاهرة التخلف العقلي، عن طريق مقارنة نتائج الأجوبة على مستوى الأداء القياسي الذي يتحقق في سن متساوي، عند مجموعة سكانية مرجعية. ويشير هذا النوع من الأدوات اليوم إلى قياس المهارة الفردية: وهو معامل الذكاء. وما فتئ تطور هذه الأداة في الميادين التطبيقية، ينمو منذ ذلك الوقت، رويدا رويدا إلى أن فرضت كتخصص جديد في علم النفس [سيكولوجيا الاختبارات] الذي يعتبر فيها القياس النفسي بمثابة اللغة والمنهج معا.

يبني هذا المشروع الذي افتتحه **سبيرمان** منطقه، في الدليل على تحليل الترابطات. فإذا كانت النتائج التي تم التوصل إليها، عن كل سؤال من الاختبار، تختلف بكيفية متلازمة مع العلامة المكتسبة على امتداد الاستمارة، عندئذ فإن هناك عامل متضمن – الذكاء – سيقوم بتنظيم مجموعة الأجوبة. لقد ابتدع **سبيرمان** بهذه المناسبة، نموذجا جديدا للبرهان، يسمى تقنية التحليل العاملي. هكذا، فإن مساهمة السيكولوجيا في تاريخ الإحصاء، لا يمكن نكرانها أو التغاضي عنها. لكن القضية

العكسية، تكون دون ريب، صحيحة جدا. فقد عارضت المدرسة السلوكية لمدة طويلة، فحص وتشخيص الظواهر العقلية. ينبني هذا التحاشي على فكرة مفادها أن الداخل (الوجدان) النفسي، لا يمكن التوصل إليه، سواء عن طريق الملاحظة أو بواسطة القياس. كان بإمكان القياس النفسي أن يواجه هذا الاعتراض، بحجتين اثنتين على الأقل: الانتظام الإحصائي لنتائجه وخارجية (موضوعية) طرائقه [الاختبارات تزوده بوسيلة ضبط، لا يمكن تجنيدها في حالة الفحص الاستبطاني].

لقد منحت دراسة توزيع الخصائص الفردية الداخلية (أداء قياسي، تحفيز، الخ) واسطة حقيقية لهذا الاختصاص، بعد الحرب العالمية الثانية. وقد استدعى هذا الازدهار مطلب العقلنة الذي كان يحكم تطور إجراءات الانتقاء والتقييم في قطاعات: العسكرية، التربية، العمل أو الصحة. لكن النجاح الباهر الذي حققته تقنية القياس النفسي، يخضع هو كذلك إلى أن القياس يتموقع بين مجموعة من العلوم؛ أي بين البيولوجيا والعلوم الاجتماعية. وينبني الطابع المنتشر للاستعدادات، بصفة لا عادلة في الواقع، على الاعتقاد بوجود ميراث فردي، يتولد من عوامل متعاضدة للوراثة والانتقال الثقافي. لكن البرهنة على هذه السوابق السببية، تم تفويضها لفائدة العلوم التي يكون القياس من بين أحد اختصاصها. هكذا، يمنح علم نفس الطبائع، سبيلا للتمفصل القائم بين عوالم عضوية وأخرى اجتماعية، لكنه لا يستدعي تناولها. ورغم ذلك، فإن تنظيم ذلك الدليل يجمع هنا بين اللغة الإحصائية، تعيين الظواهر وأداة البحث العلمي، في إطار لعبة توازنات من الصعب تفكيكها أحيانا. وبالفعل، إذا كانت العمليات الرياضية، تبرهن على وجود خفي لعامل معين، يمكنها كذلك [بأثر تبادلي] أن تؤسس بالأدلة الكافية جودة الاستمارة التي يفترض أنها تقوم بقياسه. هذا الغموض الأصلي لا يمكنه، سوى أن يفسر عملية التتابع اللامنقطع للعمليات والنقاشات ويرتب علامات تاريخ الاختصاص منذ نشأته.

يتم بناء الاستمارات، انطلاقا من عينات مختارة من السكان التي يمكن دائما أن نعيد النظر في تمثيليتها. وبالرجوع إلى قانون الأعداد الكبيرة ونظرية الأخطاء، فإن المقاربة التقليدية، عن طريق الاختبارات - المسماة "النتيجة الصحيحة" - تقبل بإمكانية صياغة سؤال يمكن أن يبرهن عليها، إذا كنا قادرين على تكرار نقلها بشكل لانهائي. إذا كنا غير قادرين على إجراء مثل هذه العملية، فإن علم النفس قد تصور

إجراءات أخرى بديلة: من بين هذا النوع من الإستراتيجيات، على سبيل المثال، اختبار "اختبار - إعادة الاختبار" ("Test-Retest") الذي يستهدف مقارنة النتائج التي تم الحصول عليها بالاستمارة من السكان أنفسهم، الذين تم استجوابهم في فترتين زمنيتين متباعدتين. لكن هذه التقنيات، تقيّم بالخصوص ثبات أو تجانس الأداة وليس مصداقيتها. وتظل المسألة المطروحة كاملة، بشأن معرفة في أي مستوى، يمكن تطبيق الاختبار بشكل جيد على الظواهر التي يفترض أن يكممها. وفي هذا الصدد، فقد كتب ل. كرونباخ (Lee Cronbach 1916-2001) مقالة مرجعية في سنة 1955، اقترح فيها أن يتم إخضاع الأدوات، إلى معيار مصداقية خارجي. إنه كان يدعو إلى تقييم مدى ملاءمة الاختبارات، عن طريق لعبة مجموعة من الفرضيات، بواسطة إضافة البعد المقاس إلى تقييم عوامل أخرى، سيكو - اجتماعية وبيولوجية. لكن هذا الحل، يعني حرمان القياس النفسي من أحد عناصره الجوهرية: إنها تجبره على تأسيس أدلته عبر دراسة العلاقات بين الظواهر: أي على منطق ما بين المفاهيم (Logique Interconcept). وهي المقاربة المفضلة، من قبل العلوم الاجتماعية التي لا تنطلق أبدا من تحليل التوزيع الداخلي للموضوع: أي من منطق داخلي بين المفاهيم.

وهكذا برز النقاش الآخر القديم جدا، اليوم: ذلك الذي كان يتناول الطبيعة المترية للمقادير السيكولوجية. إذ يتطلب القياس علاقة تماثلية، بين الخاصية المقدرة ونظام الأعداد. بعبارة أخرى، تكون الظاهرة قابلة لمقاضاة العمليات الرقمية، إذا تم التحقق من أن كافة الوحدات المسجلة، تمتلك أصلا (صفرا) وتكون أبعادها ثابتة. حيث يمكن للفيزياء، عن طريق التأثير في المادة، أن تحاول تقدير هذه التماثلية. لكن مثلما أشار إلى ذلك الفيزيائي و. كامبل (W.W. Campbell 1862-1938) منذ عام 1933، كيف يمكن التأكد من أن الوحدات المدروسة، من طرف علماء النفس، تتمتع بهذه الخاصية؟ لقد جنبت تعريفات أكثر توافقا [مثل ذلك الذي تخيله س. ستيفنس (S.S. Stevens 1906-1973) تحديدا في سنة 1951] تقنية القياس النفسي مطولا [وكذلك العلوم الاجتماعية] ضرورة الإجابة عن هذه المسألة: في هذا الإطار، وفقا للمبدأ المسمى "تمثيليا"، يشير القياس إلى مجموعة من الخصائص بواسطة الأرقام؛ أي إلى التنبؤ القبلي بالطابع الكمي للموضوع.

إن النقاش الذي افتتح مجددا عام 2000، من طرف ج. ميتشال (J. Michell)

تطلب نوعين اثنين من الأجوبة. النوع الأول من الأجوبة، هو الذي اقترحه ب. كلاين (P. Kline, 2000) الذي يفيد بضرورة ضمان الطابع المتري للمقادير التي قيّمت بفعل ارتباطها بالنتائج التي تم التوصل إليها، في اختبارات أخرى مقارنة بتلك التي أجريت انطلاقا من عوامل فيزيائية (سرعة الإجابة) أو فيسيولوجية قابلة للقياس. ستضع هذه التقنية، إذا تم العمل بها حدا للقياس النفسي، لأنه مهما كان الاختبار البيومتري، فسيكون بديلا عن الاستمارات السيكولوجية. إن المنظور الآخر الذي افتتح في سنوات 1960، عن طريق النموذج المدعو "إجابة عن السؤال" ("Réponse à l'Item") كان ذا طبيعة رياضية. يعود هذا الحل الذي اقترحه ج. راتش (G. Rasch 1901-1980) إلى ضرورة تثبيت التوزيع النظري للأجوبة، عن طريق معادلة احتمالية، على افتراض أن هذه الأجوبة، تقوّم بمقدار متري، ثم ملاحظة إلى أي مدى يتم تأكيد المعطيات الملتقطة لهذا النموذج. على كل، مهما كانت صيغة هذه الطريقة، (قانون بواسون، قياسات مشتقة) فإنه لا يمكنها أن تصف طبيعة المقادير المقيمة. وهو ما لا يحول، دون طرح التساؤل حول مصداقيتها.

سواء تناولنا إشكالية القياس النفسي، مقارنة بالقياس أو بطبيعة الوحدات المدروسة، فلا يزال هذا الاختصاص العلمي يواجه مشكلة، تتعلق بواقعية موضوعه. وهذا ما يعرضه أو ينسبه إلى فرع من الإحصاء أو يجعله يتشتت (ويزول) بين حقول البيولوجيا والعلوم الإنسانية. وفي الواقع، فقد تعارض القياس النفسي والعلوم الاجتماعية، في غالب الأحيان. بشكل عام، فقد اعتبر علم الاجتماع بالتحديد، أن الاختبارات السيكولوجية، تعمل على تطبيع المقولات الاجتماعية. بهذا المعنى، ففي سنوات 1960، تم التنديد بمفهوم الاستعداد (Aptitude) بوصفه ميزة فردية، كإحدى كوارث الأيديولوجيا المدرسية. لكن منذ سنوات 1970، تزحزح مركز موضوع القياس النفسي، إذ لم يعد الأمر يتعلق بتقييم المهارة أو الحافز [أن تكون قابلية أو استعدادا] بل بإنتاج قياس يخص فردانية الأفراد. وتحتل اختبارات الشخصية هنا، مكانة هامة. لقد تم استخدام هذه السلالم بدرجة أولى، في الكشف عن الأمراض العقلية، قبل أن تخصص لتقييم الأمراض النفسية أو الانحرافات السلوكية. وبهذه المناسبة، فقد اعترضت السوسيولوجيا مجددا طريق علم الاختبارات (Testologie): إذ يؤول وصف الانحراف، انطلاقا من خصائص الشخصية في الحقيقة إلى إرجاع

ظاهرة التجاوز إلى انحراف في الشخصية، دون الاعتداد بالرهانات الاجتماعية التي تحكم تعريف القواعد الاجتماعية ومخالفتها.

ومنذ 1990، فقد توسعت عملية البحث في الخصوصية الفردانية إلى القياسات المسماة "ذاتية". لقد تم فتح هذا المجال في علم الاجتماع، بواسطة البحث عن مؤشرات أو عوامل (Indicateurs) بنائية، تتعلق بإشكالية الرفاهية (معدلات البطالة، المدخولات المتوسطة، الخ.). لقد استحوذ القياس النفسي بشأن "نوعية الحياة"، على هذه المبحث بحيث أنه فضل تجربة الأفراد. وفي هذا الإطار، يكشف الشخص الذي يجيب عن طموحاته للفاحص، ثم يعيّن بالنسبة إلى كل إجابة عن درجة الرضا، بشأن الحالة الراهنة. وعلى عكس الذكاء، لا يمكن أن تكون الرفاهية خاضعة لاستعدادات معينة: حيث يكون تعريفها مفروضا عن طريق مزاج الشخص المجيب. ويمكنها أن تختلف من شخص إلى آخر، ومن هنا يتكون الطابع الذاتي للقياس. رغم ذلك، فإن هذا القياس النفسي، ينسب نفسه دائما للموضوعية. في الواقع، مهما كانت الطموحات شخصية، فهذا لا يعني بالنسبة له، أن الأفراد يكونون قادرين على الحكم العقلاني – أو الصادق – بشأن مستوى معيشتهم. ولهذا، يتدخل التمييز في الغالب، بين الأبعاد العقلية والأبعاد الوجدانية في عملية التقييم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار، طبيعة الأقوال وشحنتها الانفعالية معا، فقد تزعم بعض الاختبارات هكذا، أنها تسمح بالتعرف على الاستثمارات الفعلية ومن وراء ذلك على رضا المجيبين بالفعل. يستهدف هذا النوع من التقييم جوهريا، أن يحقق قياسا موضوعيا بصدد الإنجاز أو الأداء الشخصي. وتتمثل الذاتية التي توجد هنا، في إمكانية أن يحدد كل فرد أهدافه الخاصة التي يمكنها إذن، أن تتلقى برهانا متريا. توجد هنا ونحن لا نشك في هدا، عناصر نقاش قادم بين القياس النفسي والعلوم الإنسانية.

كتاب أسود ضد التحليل النفسي

لقد اضطر التحليل النفسي مرارا إلى مواجهة انتقادات حادة نوعا ما، وإن كانت أحيانا مؤسسة شيئا ما. إنها تنبعث في الأساس، من خطابات وممارسات علاجية أخرى [طب الأمراض العقلية، ومختلف تيارات علم النفس] ومن الفلسفة التي تهاجم بعض جوانب النظرية الفرويدية، من حيث: نزعتها الوضعية، نموذجها

الأسري، مركزية الحياة الجنسية فيها، الخ. وفي عام 2005، بعد نشر مؤلف "الكتاب الأسود للتحليل النفسي" (Livre noir de la psychanalyse)، تحت إشراف ك. ميار (Catherine Meyer) فقد تمحور النقاش تحديدا حول الجدال العنيف الذي صدر عن علماء النفس السلوكيين والمؤرخين الذين انتقدوا بشكل لاذع مشروع سيجموند فرويد. جاء هذا الكتاب، لكي يحط من التحليل النفسي، بوصفه نظرية وممارسة ميتاسيكولوجية، من خلال خمسة محاور، هي: الوجه الخفي من التاريخ الفرويدي، لماذا حقق التحليل النفسي مثل هذا النجاح؟ التحليل النفسي ومآزقه، ضحايا التحليل النفسي، بالإضافة إلى عرض عن حياة فرويد. استعرض أصحاب هذا الكتاب، بشكل تركيبي إن لم نقل تلخيصي، الأبحاث الرئيسية التي قام بها مؤرخون مستقلون ونقديون، ضد النزعة الفرويدية. وتتمفصل قضايا هذا العرض، حول المباحث التالية: 1- أساطير وحكايات التحليل النفسي، 2- حالات الشفاء الخاطئة، 3- فبركة معطيات التحليل النفسي، 4- أخلاق التحليل النفسي.

كان الهدف الأساسي من الدراسة، هو إثبات التفاوت الهام بين التاريخ الفعلي للتحليل النفسي والتاريخ الخاص بفرويد، مقارنة بالتاريخ الرسمي له. وسيحاول هؤلاء المؤرخون الذين كانوا في معظمهم أنجلوسكسونيين، يطلقون على أنفسهم اسم "علماء فرويد" ("Freud Scholars") أن يبرهنوا، بواسطة أدلة تاريخية قابلة للتحقق، بأن الأساطير التي بنيت حول شخصية فرويد والتحليل النفسي هي التي تعكر الحقيقة، حول ما كانا عليه وما وصلا إليه، أحدهما كما الآخر. وهم يستدلون على ذلك، مثلما كتب م. بورش – جاكوبن (Mikkel Borch-Jacoben) بحقيقة مفادها أن التحليل النفسي لا يمكنه أن يصمد أمام "شرطة الماضي". يكشف هؤلاء المؤرخون، مجموعة أكاذيب عند س. فرويد (وبعضا من مؤرخي سيرته الذاتية) بشأن الموضوعات التالية: 1- دراساته الإكلينيكية، 2- عتاده الإكلينيكي، 3- نتائجه العلاجية، 4- مدى وإبداع نتائجه النظرية والتطبيقية، 5- وحول مناهجه في العمل، هذا من جهة.

ويكشفون من جهة أخرى، كيف تم التشييد التدريجي لأساطير حول شخصه، عبقريته العلمية المزعومة والفعالية الثورية لعلاج التحليل النفسي. وتتجه أعمال المؤرخين أمثال فرانك سوللواي (Frank Sulloway) في كتابه "فرويد بيولوجي العقل" (Freud biologiste de l'esprit)، م. بورش – جاكوبسون (-Mikkel Borch

(Jacobsen وص. شمدزاني (Sonu Shamdasani) في مؤلف "ملف فرويد. تحري حول تاريخ التحليل النفسي" (Le Dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse) وكذلك أبحاث كل من ف. كروز، ف. سيوفي، هـ. إزرائيلز، ج. فان ريلار، ر. فيلكوكس، أ. إيسترسون، ر. فيبستير، ر. بولاك، ب. ماهوني، الخ (Frédérik Crews, Frank Cioffi, Han Israëls, Jacques Van Rillaer, Robert Wilcocks, Alen Esterson, Richard Webster, Richard Pollak, Patrick Mahony) كلها نحو إلغاء أسطورة ما يعتقده مؤلفو هذا الكتاب، بمثابة القصص الكاذبة والمشوهة التي تم بناؤها وتغذيتها حول شخص فرويد والتحليل النفسي. ويتجه نشر رسائل فرويد الموجهة إلى فليس (Fliess) هي الأخرى أيضا في منحى هذا العمل، حتى وإن لازالت كثير من الأرشيفات مخزنة، في مكتبة الكونجرس في العاصمة الأمريكية واشنطون. وهي لا تزال ممنوعة على المؤرخين إلى غاية 2052.

لا يمثل "الكتاب الأسود للتحليل النفسي"، محصلة أبحاث هؤلاء المؤرخين، لكنه يشكل مقاربة مختصرة عن تلك الأبحاث. لقد تمت كتابة هذا المؤلف، بهدف الدفع إلى ضرورة التزود بالمعلومة بشكل مفصل أكثر حول تلك الأبحاث، من أجل البوح بالمعلومات اللازمة للجمهور الفرنسي العريض. بعض المؤرخين المهمين والنقديين اتجاه التحليل النفسي، أمثال ج. بنيسطو (Jacques Bénesteau) لم يستطيعوا المشاركة في هذا الكتاب، كما هو حال الفيلسوف ج. بوفريس (Jacques Bouveresse). لقد تم نقد التحليل النفسي، بوصفه المنهج المعتمد في سبر غور النفس البشرية، كمجموعة من النظريات وكمعالجة، من وجهة نظر منهجية، على غرار ما قام به كارل بوبر. مع ذلك، فإن بعض الكتاب، أمثال كروز أو سيوفي يعارضان نوعا ما هذا النقد البوبري، حول مسألة تكذيب أو تفنيد المدونة الفرويدية. وبشأن فعاليته، يوجه النقد للتحليل النفسي، كعلاج أو كحمية لأنه قليل الفعالية، قليل الثقة مقارنة بالعلاجات المعرفية – السلوكية الأخرى التي تستخلص من المدرسة السلوكية وعلم النفس المعرفي. إذ يكون المحلل النفساني، في بعض المجتمعات أو الجماعات، هو المريض القديم نفسه، دون امتلاكه أية مشروعية أو شهادة جامعية أخرى، حيث تغازل ممارسته حسب البعض، الممارسة غير المشروعة في ميدان الطب. ذلك أن أمثال م. كلاين، أ. فرويد، أ. رنك، ث. ريك، م. بونبارت، ل. أندرياس – سالومي

Mélanie Klein, Anna Freud, Otto Rank, Theodor Reik, Marie Bonaparte,) للاكتفاء بهذه الأسماء فقط، لم يكونوا لا أطباء ولا علماء (Lou Andreas-Salomé سيكولوجيين.

يشير أصحاب هذا الكتاب من جهة أخرى، إلى أن ممارسة التحليل النفسي الفرويدي، قد فقدت من بريقها في جزء كبير من العالم، باستثناء دول، مثل: فرنسا، الأرجنتين وسويسرا. يضع هذا الكتاب أصبعه على موطن جمود التحليل النفسي الفرويدي واللاكاني الذي تبتعد ممارساته ونظرياته أكثر فأكثر، عن تطورات المعرفة النفسية: "كان الفرويديون بالأمس من الثائرين وفي مقدمة المتحدّين، لكنهم تحولوا اليوم إلى مثقفين متذبذبين وعدوانيين بشكل تعسفي، يدافعون عن قلعتهم بحجج دوجماتية. إن تجمد التفكير لديهم بائن: إذ أنهم يرفضون نشر بحوث المؤرخين النقديين إزاء فرويد. وهم ينغلقون أمام الكشوفات العلمية المحرجة ويقاطعون الأبحاث التي تقيم فعالية العلاجات النفسية [تلك التي ليست في صالح التحليل النفسي]. ويستنكر العديد من مؤلفي هذا الكتاب وأولئك المكلفين بنشره، قانون الصمت الإعلامي المطبق الذي يخيم حسب رأيهم في فرنسا، حول نقد التحليل النفسي. ناهيك عن الغلق الممارس على جزء من أرشيفات فرويد، من قبل من ورثته. وقد تعرضت جرائد عديدة لهذا الكتاب وتبعتها نقاشات أثارها المؤلف، خاصة جريدة لوموند في فرنسا، لكن هناك أيضا جرائد أجنبية أخرى عديدة، شاركت في نشر حيثيات هذه الخصومة: في ألمانيا (Frankfurter Allgemeine Zeitung)، سويسرا (Le Temps)، بريطانيا (The Observer) وهولندا (NRC Hangelsblad). وقد اتهم المدافعون عن النزعة الفرويدية، هذا الكتاب بكونه يمثل تشهيرا بفرويد، كما قد يكون في صالح العلاج السيكو – معرفي – السلوكي. لكن، تجب الإشارة هنا إلى أن أربعة فقط، من هؤلاء المؤلفين للكتاب الأسود في التحليل النفسي، ينتسبون إلى هذا التيار [أما الآخرون فهم من المؤرخين، الفلاسفة، أطباء الأمراض العقلية أو أمراض الأعصاب (Psychothérapie cognitivo-behavioriste)] أما إ. رودينسكو (Elisabeth Roudinesco) فيما يخصها فقد تهجمت على دار النشر (Les Arènes) التي اتهمتها، بأنها متواطئة مع أطروحات مؤامراتية.

هل استطاع المناوئون للتحليل النفسي، أن يشوهوا المشروع الفرويدي، من أجل نقده بشكل أفضل؟ هناك عدة دواعي تقودنا إلى الاعتقاد في ذلك. لكن، يبدو أن الدفاع عن التحليل النفسي، مثلما تقوم بذلك ف. ميشلي – ريتشمان (Vannina Micheli-Rechtman) لا ينصفه بالكامل. وقد جاء مؤلف ميشلي – ريتشمان لكي يبتعد عن هذه الحوادث الملهبة ويقدم بعضا من الانتقادات الفلسفية الكبيرة، اتجاه التحليل النفسي (Micheli-Rechtman, 2007). وقد توصلت المؤلفة هكذا إلى موقعة أصالة فرويد، في النقاشات الإبستمولوجية للقرنين 19–20م.

في الحقيقة، يسمح تمهيد الكتاب بالتأقلم مع بعض انتقادات التحليل النفسي التي تأتت من العالم الأنجلوسكسوني والتي لسنا دائما على اطلاع بها. ما هو الجديد إذن، منذ ك. بوبر (K. Popper 1902-1994)، يمكننا أن نتساءل؟ إننا على دراية جيدة بالحجج التي أسداها صاحب كتاب "منطق الكشف العلمي" (La logique de la découverte scientifique) للتحليل النفسي: إنها تتمثل في أن التحليل النفسي، يقدم نماذج علم مزيف، لأن منطلقاته لا تقبل التكذيب. وفي سياق سنوات الثلاثينات، فقد كان من الطبيعي أن كل شيء جائز، باستثناء القول بأن الماركسية والتحليل النفسي، ليس لديهما من العلم سوى الزعم. تتركز هذه الحجة على مفارقة لذيذة: فهاتان النظريتان هما أقل من أن تشكلا علمين، مثلما تحاولان البرهنة على ذلك. وتذكر ميشلي – ريتشمان تحديدا، بأحد الأمثلة المفضلة التي يوظفها بوبر وبنموذجه التبريري: إذ يتخذ بوبر (...) مثال الأحلام المعاكسة للرغبات أو الكوابيس، حيث يتفحص أجوبة فرويد إزاء تلك الأمثلة المضادة. وهي تتمثل في احتمال، أن توجد عند المريض رغبة في أن يثبت لفرويد بأنه قد أخطأ، وهذا ما يسمح بتأكيد أطروحة "الحلم – الرغبة" (rêve-désir). هذا هو، حسب بوبر في الوقت ذاته، أسلوب الخروج عن القاعدة العلمية التي تقر بضرورة التركيز [داخل بناء النظرية العلمية] على الفرضيات التي تتعرض أكثر من غيرها للتكذيبات الأمبيريقية وكيفية إنتاج الشعور، بعدم الانبهار الذي لا يعتبر من طبيعة إبستمولوجية، لكنه من طبيعة سوسيولوجية" (pp. 22-23). لكن، هل يتعلق الأمر وحسب عند فرويد، بقضية سلطة على مرضاه أو أن تلك السلطة هي سلطة التأويل ذاته، في قدرته على خلق المعنى. على أية حال،

إننا لم نعد أبدا في إطار قواعد العلوم الفيزيائية، ذلك أن فرويد، لم يدع مطلقا إلى هذا النمط من الصرامة، على الأقل، بسبب غياب قياس دقيق للطاقة الفيزيقية، من جانب آخر.

لكن كما قلنا، تتمثل الغاية من هذا التمهيد في تمديد الانتقادات الكلاسيكية، بواسطة البحوث الحديثة جدا التي قام بها أ. جرانبوم (Adolf Grünbaum) والتي ليست معروفة في فرنسا. كان هذا الأخير أستاذ فلسفة العلوم في جامعة بيتسبورج، وهو صاحب كتاب "أسس التحليل النفسي: النقد الفلسفي" (The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique) الذي ترجم إلى الفرنسية عام 1984، تحت عنوان "أسس التحليل النفسي" (Les Fondements de la psychanalyse)، حيث عالج فيه صاحبه، نقدا فيزيقيا خالصا، موجها ضد بوبر، بشأن التحليل النفسي. يتعلق الأمر فيه، بضرورة أن نأخذ في الحسبان الادعاء العلمي، عند فرويد، ونبين أن أهم المفاهيم الأساسية الفرويدية وبدرجة أولى الكبت، تعاني كلها من عيوب نظرية خطيرة. كما أن ادعاء المصداقية التطبيقية للنظرية، هو أيضا ضعيف. يهاجم جرانبوم في الوقت نفسه، القراءات الجديدة التأويلية التي قام بها كل من ب. ريكور (P. Ricoeur 1903-2005) وي. هابرماس (J. Habermas) اللذان يعاتبهما على عدم أخذهما في الحسبان، مبدأ السببية الفيزيقية عند فرويد وكذلك حجج بوبر الذي يرفض أن يهاجم الادعاء "الفيزيقي" للنظرية الفرويدية بالتحديد. ومثلما تقول ميشلي - ريتشمان بحق، أن وجهة النظر هذه، تؤدي إلى تأكيد فيزيائية التحليل النفسي، من أجل دحضه بشكل أفضل. ويمثل هذا بطبيعة الحال، خبرا سارا عند أنصار العلوم المعرفية الذين يتطلعون إلى استبدال التحليل النفسي، بدراسة علمية للميكانزمات الدماغية. ويؤول هذا بشكل عام جدا إلى التساؤل، حول الانتقادات التي ترفض أن تأخذ في تقديرها، أية إمكانية إبستمولوجية خاصة بالتحليل النفسي. إذا لم يكن فرويد هو نفسه، كما قلنا، يزعم مطلقا، أن التحليل النفسي هو من اختصاص حقل العلوم الفيزيقية، وعالم تفكيره، فإن رؤيته للعالم ("Weltanschauung") لا يمكنها أن تكون سوى عالم العلم وليس الفلسفة، الفن أو الدين.

لقد تم تخصيص هيكل المؤلف إذن للإبستمولوجية الشهيرة التي تختص بالنزعة الفرويدية. إنه موضوع شاسع ومهم جدا، ينتظر القارئ منه الشيء الكثير.

فمما جاءت إذن، خيبة الأمل النهائية؟ لقد تولدت خيبة الأمل تلك من جهة، من غياب الربط الواضح بين المقاربات الثلاث الكبيرة التي تشكل الأجزاء الثلاثة من الكتاب: النقاش مع الهيرمينوطيقا، النزعة الوضعية وكذلك مع ل. فيتجينشتاين (L. Wittgenstein 1889-1951). وقد جاء الجزء الثالث من المؤلف، بشكل تعسفي، كاملا: فلماذا تم تفضيل النقد الفيتجينشتاني، مهما بدا هذا الأخير مهما؟ لكن هذا لا يمثل، دون ريب، القضية الجوهرية: لقد تم افتتاح النقاش فحسب، من أجل القيام بمقاربة تاريخية بالأساس. إذ نعثر في كل جزء من الكتاب، على ملخص عن تاريخ المفاهيم التي تشكل محل الرهان. يقدم لنا الجزء الأول هكذا، نظرة تاريخية عن الهيرمينوطيقا، منذ العصور القديمة التي لا يمكن أن تكون فيها سوى سطحية، بالنظر إلى حجم الكتاب. وتذكرنا الصفحات التي خصصت للمفكر و. ديلتاي (W. Dilthey 1833-1911) ببروز التعارض الأساسي في العلوم الإنسانية، بين عمليتي التفسير والفهم. تكمن أصالة فرويد، بحسب صاحبة الكتاب، في أنه قد أمسك بحزم بالتفسير (الاستدلال السببي) مع اعترافه من نظرية تأويل قدرة التحليل النفسي، على منح المعاني للتشكيلات اللاشعورية. وبالمقابل، تكشف لنا ميشلي - ريتشمان بصورة مقنعة، عن حدود المقاربة التأويلية الخالصة، عند ب. ريكور. إذ يرجع هذا الأخير بالفعل، عملية التأويل في التحليل النفسي إلى نظريته الخاصة التي تتمثل في أنه يجعل من الهيرمينوطيقا، لحظة إعادة استحواذ انعكاسية للمعنى، بالنسبة للموضوع. تشدد الكاتبة بصدق، على حقيقة مفادها أن فرويد يكون قد عثر على قواعد التأويل، بالنسبة لعتاد لا يتوفر على أية صلاحية لأن يفهم. ويبين فرويد هكذا، طبيعة التباين القائم، بين فك شفرات اللغات القديمة والأحلام. إن اللغات "مخصصة، لكي تشكل وسيلة اتصال، إذن لكي تفهم بكيفية أو بأخرى. لكن، هذه الخاصية تحديدا هي التي تنقص الحلم. فالحلم لا يقترح أن يقول شيئا لأي كان، وأبعد من أن يشكل أداة اتصال، فهو مخصص لأن يظل لا مفهوما" (Micheli-Rechtman, op. cit, p. 122). إنه قول جد قوي ومهم، يبين جيدا كيف أن فرويد لم يتموقع أبدا في التقليد الهيرمينوطيقي الديلتاوي، لكنه يكون قد اخترع تقنية تأويل، متكيفة مع موضوع لا يقدم نفسه، بشكل مقنّع وحسب، لكن قِناعه هو بمثابة جوهره نفسه. لا يمكن إذن، سوى أن نكون متفقين مع الكاتبة، عندما اختتمت الجزء المخصص للتأويل، بهذه

العبارات: "الحلم ليس نصا تأويليا ينتظر منهجا لفك الرموز؛ إنه سيرورة لاشعورية تخضع لقوانين داخلية، تمثل - مسبقا - ترتيب اللغز الذي ستتبعه. إن المغايرة أو الاختلاف هو من الحجم الكبير، لأن **ريكور** يزحزح مسألة القواعد إلى القاعدة التقنية للتأويل، بينما يموقع **فرويد** القواعد في قلب السيرورات اللاشعورية نفسها". يمكن أن تثير هذه الملاحظة الإيحائية، تفكيرا معمقا حول مكانة التأويل الفرويدي نفسه، ذلك لأن المسألة لم تحسم بعد. وسواء كان الحلم مخصصا لكي لا يكون مفهوما، فهل يسمح هذا باختتام وضعية **فرويد** إزاء الآداب ("Geisteswissenschaften")؟ هل يمكن أن تكون أصالة هذا الموقف، متضمنة بالكامل في الفكر المجتر مرارا، منذ ج. **لاكان** (J. Lacan) الذي يتمثل في أن موضوع التحليل النفسي هو في الأصل "موضوع الظاهرة المرضية"؟

الإبستمولوجيا الفرويدية

وفي الأخير، هذه هي الإجابة الوحيدة التي يمكن أن يحصل عليها القارئ، بشأن مجموعة من الأسئلة المشروعة. يخضع **فرويد** الحقل المحدود جدا في زمنه [الذي يعارض بين علوم العقل وعلوم الطبيعة] إلى منعطف غريب، حيث يستلف اللغة السببية من الثانية، بغية إنتاج تحليلات تأويلية خاصة بالأولى. وبدلا من أن تتحمل الكاتبة على عاتقها، وزر هذه القضية بكاملها، فإنها قامت بتفصيلها اصطناعيا، حيث خصصت الجزء الثاني من النقاش إلى مكانة العلم. ونعيد هنا من جديد، قراءة ما تمت كتابته، خاصة من قبل ب - ل. **عسون** (P-L. Assoun) الذي أشارت له الكاتبة، حول المصادر الفيزيقية للنزعة الفرويدية. لا نعثر على شيء جديد هنا. والشيء الغريب في كل هذا، أنه لم يتم تخصيص ما يمكن أن يشكل المصدر الأساسي جدا من **فرويد**، أبعد من إبستمولوجيا إ. **ماخ** (Ernst Mach 1838-1916): أي فلسفة **شوبنهاور**. فكيف يمكن إذن، أن نفهم القدرة العجيبة التي يتمتع بها **فرويد**، لكي ينتقل من النماذج الوضعية الخالصة إلى التأملات الميتافيزيقية الصرفة، حول الدوافع الكبيرة، إذا أهملنا الأستاذ الكبير للإرادة، الذي نعثر على بعض من موضوعاته شبه مطابقة، في نموذج النزعة النفسية الفرويدية: اللاشعور "خارج الزمن"، الأنا الـ"مساحة"، الجنس كرغبة الرغبات، التشاؤم الأساسي، الخ. إذ يمثل **شوبنهاور** هو ذاته من جهة

أخرى، نموذجا أساسيا بالنسبة لأصحاب "اليمين الفيزيقي" في عام 1845م، لأنه كان يسمح في الوقت نفسه، باستعمال المنهج العلمي الصارم، القابل للتطبيق على العالم السطحي "للتمثل". ويترك إمكانية التفكير، حول المصادر العميقة والميتافيزيقية، شريطة أن نحترم الحدود جيدا... لكن هنا أيضا، تكتفي ميشلي – ريتشمان بذكر الصفحات الشهيرة جدا من المحاضرة 35 التي يعبر فيها فرويد عن توجسه إزاء الدين. وبطبيعة الحال، ليس النقاش مع فيتجينشتاين هو الذي سينيرنا أكثر حول المسألة، لأن خاتمتها تتمثل في تكرار ضرورة أن يتنبه المناهضون المعاصرون للتحليل النفسي إلى أن هذا التخصص يمتلك إبستمولوجيته الخاصة. وأن محاولة تقديرها وفقا لمقاييس العلم، ليس بهدف إعادة الاعتبار لها، لكن من أجل تكذيبها. وهنا أيضا، فقد صدقت مشبلي – ريتشمان بقولها أن هذه: "المقاربة، ترتكز على خلط بيت التقييم العلمي لتخصص (...) وتوضيح إبستمولوجيا هذا العلم". لكن في اللحظة التي يرغب فيها القارئ، أن يرى بحق بداية تحليل هذه الإبستمولوجيا الخاصة، فإن الكتاب ينتهي...

يمكننا إذن، أن نصوغ فرضيتين اثنتين. إما أن الكاتبة تحضر لكتاب ثاني. وإما [وهذا ما يبدو لنا للأسف هو أكثر احتمالا] أن القارئ مدعو للاكتفاء بهذه التيمة المفهمية الحقيقية التي صارت مألوفة في الكتب التي "تدافع" عن التحليل النفسي وتعبر عن "موضوع المريض". يجب ربما أن نخصص مؤلف كاملا لهذا الموضوع الغريب، الذي تحولت له هذه الصيغة التي قد يفحم تأثيرها السحري ربما أية مناقشة. تستعيد الكاتبة هكذا، دون أية مسافة، مشكلة المرجعية اللاكانية إلى ر. ديكارت (R. Descartes 1596-1650) الذي يكون قد اخترع "موضوع العلم"، بواسطة الكوجيطو؛ ذاك الموضوع الذي تقع فيه المقاربة الفرويدية. وبحسب لاكان، فإن هذه التسمية الـ"علمية"، المنتقدة جدا هي التي سمحت لفرويد بـ"اكتشاف" موضوعه الخاص؛ أي "المريض". لكن بشأن "موضوع المريض" هذا، فإننا لا نعرف شيئا، إلا أنه يشكل أساس إبستمولوجيا التحليل النفسي، والتحليل الخيالي الذي يتجه له الكتاب، دون أن يقدم لنا مضمونه. في الختام، يمكننا أن نتساءل، هل يعتبر ذلك، إنصافا لـفرويد، بدلا من الدفاع عنه، عن طريق رفع الراية اللاكانية، الذكية جدا التي لا يمكن أن يجد فيها أستاذ فيينا نفسه: فهي فلسفية جدا في نظره؛ أي أن هناك ميل للهروب من الواقع في حقل هذه المفهمة الفلسفية...

قائمة بيبليوجرافية

1) Assoun P-L. (1980), Introduction à l'épistémologie freudienne, Paris, éd. Payot.

2) Aulagnier P. (s.d), Psychanalyse. Remarques sur la structure psychotique, Paris, éd. P.U.F.

3) Bertrand François-L. (1930), Alfred Binet et son œuvre, Paris, éd. Félix Alcan.

4) Capshew J.H. (1999 [19291969-]), Psychologists on the march. Science, practice, and professional identity in America, Cambridge, Ed. Cambridge University Press.

5) Castoriadis C. (1975), L'Institution imaginaire de la société, Paris, éd. Seuil.

6) Cronbach, L. J., Coefficient alpha and the internal structure of tests, in Psychometrika, n° 16 (3), pp. 297334-.

7) Cronbach I. J. & Meehi P.E. (1955), "Construct validity in psychological test", in Psychological bulletin, n° 52, pp. 281302-.

8) Danziger K. (1990), Constructing the subject. Historical origins of psychological research, Cambridge, Ed. Cambridge University Press.

9) Devereux G. (1983 [1972]), Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, éd. Gallimard.

10) Dickes P., Tournois J., Flieller A. et Kop J-L (1994), La psychométrie. Théories et méthodes de la mesure en psychologie, Paris, éd. PUF.

11) Diener E., Oishi S. & Lucas R.E. (2003), "Personality, culture and subjective well-being. Emotional and cognitive evaluation of life", in Annual review of psychology, n° 54, pp. 403425-.

12) Enriquez G. (1983), De la horde à l'État, Paris, éd. NRF.

13) Freud S. (1913), L'Intérêt de la psychanalyse, in Gesammelte Werke, Fischer, vol. VIII, pp. 390-420.

Freud S. (1923), Totem et Tabou, Paris, éd. Payot. (14

Freud S. (1939), Moise et le monothéisme, Paris, éd. N.R.F. Gallimard. (15

Freud S. (1968 [1921]), Psychologie des foules et analyse du moi, Paris, éd. Payot. (16

Freud S. (1968 [1920]), Au-delà du principe de plaisir, Trad. S. Jankélévitch, Paris, éd. Payot. (17

Freud S. (1984 [19151917-]), "Sur une Weltanschauung", In Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse, Paris, éd. Gallimard. (18

Grünbaum A. (1996 [1984], Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique, trad. Française Les Fondements de la psychanalyse, Paris, éd. PUF. (19

Jung Karl G. (1985), Psychologie de l'inconscient, Paris, éd. Buchet-Chastel. (20

Karady V. (1968), TI., La fonction sociale du sacré, Paris, éd. Minuit. (21

Kline P. (2000), The new psychometrics. Science, psychology and measurement, London, Ed. Routledge. (22

Martin O. (1997 [19001930-]), La mesure de l'esprit. Origines et développements de la psychométrie, Paris, éd. L'Harmattan. (23

Martin O. (2008), "Francis Galton, L'obsession de la mesure", in Revue Sciences humaines, hors-série spécial, n° 7, septembre-octobre. (24

Mauss M. (1950), Sociologie et anthropologie, Paris, éd. PUF. (25

Meyer C. (sous dir.) (2005), Livre noir de la psychanalyse, Paris, éd. Les Arènes. (26

Mill John S. (2005 [1863]), L'Asservissement des femmes, Paris, éd. Poche. (27

Mitchell J. (1999), Measurement in psychology. A critical history of methodological concept, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (28

Mitchell J., (in press) Is psychometrics pathological science ? Measurement: Interdisciplinary Research and Perspectives. (29

Rasch G. (1960), Probabilistic models for some intelligence and attainment tests, Copenhagen, Ed. Denmark institute of education. (30

Róheim G. (2000), Les portes du rêve, Paris, éd. Payot. (31

Sireci S.G. (1998), "The construct of content validity", in Social indicators research, n° 45, pp. 83117-. (32

Spearman C. (1927), The abilities of men, London, Ed. Macmillan. (33

Stevens S.S. (2002 [1951]), Handbook of experimental psychology, New York, Ed. John Wiley. (34

Stevens Stanley S. (1946), "On the theory of scales of measurement.", in Science N° 103, pp. 677–680. (35

Micheli-Rechtman V. (2007), La psychanalyse face à ses détracteurs, Paris, éd. Aubier. (36

النزعة الإنسانوية والسيبرنطيقا

- الإنسان مقياس الأشياء كلها؟
- من الألسنية إلى الأنثروبولوجيا
- الإنسانوية والإنسانوية المضادة
- الإنسانوية النقدية
- قائمة بيبليوجرافية

تأسست العلوم الإنسانية تدريجيا انطلاقا من منتصف القرن 19م، كمجموعة من العلوم، يتغذي كل منها بطموح دراسة قطاع من الظواهر الإنسانية، في ميدان علمي مستقل. وبشكل ما يبدو اليوم من المؤسف، أن ندعي تقديم إجابة شافية عن السؤال التالي: "ماذا يعني الإنسان؟" وذلك دون أن نمنح مكانة مركزية لدروس العلوم الإنسانية. رغم ذلك، وفي غالب الأوقات، تتردد الفلسفة ذاتها في الاعتراف للعلوم الإنسانية بمثل هذه المكانة الحقيقية. وهذا ليس وحسب، لأن داخل كل قطاع من قطاعات البحث العلمي [التي اقتحمه أحد هذه العلوم] قد تجسدت منافسة حادة شيئا ما بين المقاربة التي وظفتها الفلسفة والمقاربة التي اعتمدها العلم الذي جاء لكي يتربع عليه. وأبعد من صراعات التأثير العقيمة تلك، تثير الأساليب التي دخلت بها العلوم الإنسانية في علاقات تنافسية مع الفلسفة، حول الموضوعات نفسها، مسألة عميقة: ذلك أن العلوم الإنسانية، عندما جعلت التساؤل الفلسفي حول الإنسان، يتفجر إلى سلسلة من التحريات المعزولة إحداها عن الأخرى، فهي لا تقودنا فقط إلى تجديد تمثلنا عن ما يشكل الإنسانية، لكنها تؤدي بنا إلى أن نتنازل في الوقت نفسه، عن كل فكرة موحدة عن الإنساني، إن لم نقل كذلك بشأن تفكيك تلك الفكرة عن "الإنسان كما هو" والتي غالبا ما جسدتها الفلسفة، كمبدأ أول وكقيمة عليا، بفعل موضوعات ومباحث إنسانوية عند المحدثين، حول هذه النقطة.

الإنسان مقياس الأشياء كلها؟

الإنسانوية هي تيار فكري أوروبي، تطور في عصر النهضة في علاقته مع الحضارة الإغريقية اللاتينية، حيث أظهر مفكرو تلك الحقبة رغبة ملحة في المعرفة (الفيلولوجيا تحديدا). وباعتبار أن الإنسان يمتلك قدرات فكرية لا محدودة نسبيا، فقد اعتبر المفكرون عملية البحث عن المعرفة والتحكم في مختلف العلوم والمعارف، بمثابة ضرورة لاستخدام تلك الطاقات في فائدة الإنسان. وهم يدعون بذلك إلى تعميم كل

أنواع المعرفة، بما فيها المعرفة الدينية: يجب أن تكون الكلمة الإلهية ممكنة لكل شخص، مهما كانت أصوله أو لغته [ترجمة الإنجيل بلغة شعبية من قبل د. **إيرازم** (Desiderius Erasmus 1469-1536) عام 1516]. وتستهدف الإنسانوية هكذا، بشكل واضح نشر الملكية الفكرية، بما فيها الرسالة الدينية. لكن الفرد، المتعلم بشكل صحيح، يظل حرا ومسؤولا تماما عن أفعاله، بشأن المعتقد الذي يختاره (وهذا ما يسمى بسلطان الإرادة). إن التسامح، الاستقلالية، التفتح وحب الاطلاع، هي بهذا الصدد غير منفصلة عن النظرية الإنسانوية الكلاسيكية. وبتمديد هذه العبارة، فهي ترمز إلى كل تفكير يضع في مقدمة انشغالاته، تنمية الصفات الجوهرية للكائن البشري. تؤكد طائفة كبيرة من الفلسفات التي تتناول الأخلاق، على كرامة وقيم كافة الأفراد التي تنبني على قدرة الفصل بين الخير والشر، باللجوء إلى الخصائص الإنسانية الجوهرية، وخاصة العقلانية منها. وتستدعي المذهبية الإنساوية، ضرورة أن ننخرط في البحث عن الحقيقة والأخلاق، بواسطة الوسائل الإنسانية وبالخصوص العلوم وبالتركيز على قدرة التمييز الذاتي. وبذلك، ترفض الإنسانوية، صدق التبريرات المتعالية وكذلك التبعية دون سبب، إزاء المعتقد المافوق – طبيعي أو النصوص التي يعتقد أن أصلها رباني. يدعم الإنسانيون الأخلاق العامة التي تنبني على مجموعة من الأوضاع والحالات الإنسانية. هكذا، تتدرج الإنسانوية بوصفها عنصرا في تنوع الأنساق الفلسفية الخاصة جدا وفي عدة مدارس من التفكير الديني.

إن الإنسانوية هي نظرة عن العالم، حيث يدور كل شيء حول الإنسان، مثلما كان كل شيء يتمحور حول الله في الرؤية السابقة عند الغرب. ومن هنا، فإن الإنسانوية هي نتاج ثورة كوبرنيقية مقلوبة: الإنسان الذي كان من قبل كوكبا تابعا لله، صار اليوم هو النجم المركزي. إن المفكرين الإنسانويين في عصر النهضه؛ هؤلاء الذين يكتشفون من جديد العصر القديم بحماسة، لم ينهوا عملية هذا الانقلاب. إذ يمكن أن يحتل الإنسان مكانة أكبر في الفكر والفنون، دون أن يحل مكان الله مركز كل شيء. فالأشكال البشرية التي نحتها د. **دوناتيللو** (Donato di Niccolò di Betto Bardi, dit Donatello 1386-1466) وقام هـ. **هولباين** (Hans Holbein 1465-1524) بتلوينها أو تلك التي وصفها ث. مور (Thomas More 1478-1535) لا يمكن أن تتخذ كآلهة. إنها لا تخرج عن مدارها: في عريها وفي حقيقتها، فهي تثير بالعكس

الشفقة وأحيانا نصدم إزاء خشوعها. هذه الإنسانوية الناهضة، هي إنسانوية مسيحية، حيث يلاحظ الإنسان نفسه ويتمثل ذاته، لكن في ضوء الله الذي تميز عنه منذ العصر الوسيط، ويحتفظ بشأنه بالتواضع كما بالإجلال والإعجاب.

وبعد ذلك، فقد أنجزت الثورة الكوبرنيقية المقلوبة مع الفيلسوف إ. **كانط** (E. Kant 1724-1804). إنها أنجزت عندما التقى الإمبراطور الفرنسي **نابليون بونابرت** (Napoléon Bonaparte 1769-1821) بالفيلسوف الألماني **ج. غوته** (Johann Wolfgang von Goethe 1749-1832) في إيرفورت (Erfurt) سنة 1808. يقول سيد الناس (بونابرت) إلى سيد الفكر (غوته): "إنك إنسان" (أو "أنت رجل"). وقد أوحت هذه العبارة إلى الفيلسوف الفرنسي ب. **فاليري** (Paul Valery 1871-1945) بالتعليق التالي: "إنك إنسان"؛ أي أنك (غوته) مقياس الأشياء كلها: يعني أنت كائن لا يشكل الآخرون بالنسبة له، سوى أشكالا أولى أو أجزاء من الناس، قريبون من البشر، لأنهم لا يقيسون الأشياء مثلما نقوم بذلك، أنتَ (Goethe) وأنا (Napoléon)". ليس الإنسان هنا، هو الهرم الذي يستخدم لقياس الظلال التي تقع تحته، إنه الشمس التي تنير الهرم أيضا.

لقد استلف **فاليري** عبارة "مقياس" كل الأشياء من **بروتاجوراس** (J.C.Protagoras 485-420 av. J.-C.) صاحب هذه الحكمة التي يتم تداولها اليوم كثيرا، في مناقشات النزعة الإنسانوية: "الإنسان هو مقياس كل الأشياء؛ تلك التي هي لأجل ما هي عليه، وتلك التي ليست بصدد ما ليست كذلك". كان **أرسطو** و**أفلاطون** هما من الأوائل الذين علقوا على هذه المقولة المأثورة التي تعادل [بشأن المعرفة] عملية اتخاذ موقف، يمكننا أن نصفه بالموقف النسبي أو الذاتي: الكائن ليس شيئا آخر سوى، كما يتم تناوله، بالمعرفة الحسية أو العقلية للإنسان. بالنسبة لهذين الفيلسوفين، ليس الإنسان بل الله، هو مقياس الأشياء كلها. وفي بداية القرن العشرين، فقد استوحى الفيلسوف الأسكتلندي ف.س.س. **شيلر** (F. C. S. Schiller 1864-1937) صاحب كتاب "الإنسانوية، رسائل فلسفية" (Humanism, Philosophical Essays) من حكمة **بروتاجوراس** هذه، ما جعله يؤكد أن الحقيقة أو الخطأ، يرتبطان بما يقصد منهما. وأن كل معرفة ترتبط بالطبيعة الإنسانية وحاجاتها الأساسية. إن أولئك الذين يزعمون بأن القيم [في قلب أخلاقنا] لا يمكنها سوى أن تكون مضمون سيرورة نتوصل إليها

بواسطة الحوار، هم كذلك من أتباع **بروتاجوراس**.

يكتب **فاليري** عبارة إنسان، بـ"حروف الاستهلال"، وبالنسبة له، فإن الإنسان الكامل هو مقياس الأشياء كلها وليس أي إنسان آخر هو الذي يتكلم عنه **بروتاجوراس**. أما الثناء الذي يقدمه القائد نابليون للفيلسوف **غوتة**، فهو بمثابة تعظيم. يمكننا أن نفهم، أنه يؤله **غوته**، لكنه عندما يقدم التشريف ذاته لنابليون، فإننا نشعر بأنه يتقاسم وجهات نظر **بروتاجوراس**: الإنسان الكامل غير موجود، خارج التصور الذي يحمله **فاليري** بصدده. لو حدث ذات يوم أن يقدم أحد رفاق **فاليري** شخصية **هتلر** ككائن كامل وإذا استدعى ذلك وفاقا عن رأيه، فكيف يمكننا أن نعترض عليه؟ إننا نقترب هنا من الإنسانوية التي تحدد بوصفها: "تصورا عاما عن الحياة [السياسية، الاقتصادية، الأخلاقية] ينبني على الاعتقاد، في نجاة وخلاص الإنسان بواسطة القدرات الإنسانية بمفردها"، حسب رأي **د. دو روجمون** (Denis de Rougemont 1906-1985). وفي هذا المنظور، يمكن أن تعتبر الليبرالية الجديدة التي تقود العالمية الراهنة بمثابة إنسانوية، مثلما كان الأمر أمس بالنسبة للماركسية. وحتى وإن تحددت الإنسانوية تاريخيا، من خلال معارضتها لنظرة عالم ديني ممركز، فإننا نذكرها أحيانا لكي نشير إلى التباين القائم بين الإنسان والحيوان وتفوق الأول على الثاني.

"حتى الآن لم يعمل الفلاسفة، سوى على ترجمة العالم، لكن ما يهمنا هو تحويله". هذه هي الفكرة التي أطلقها **ك. ماركس**، والتي تختزل الحداثة (modernité) وتفسر أيضا المأزق الذي وقعت فيه البشرية في الوقت الحالي. هل يجب تغيير العالم؟ فليكن. لكن ما هو الشكل الذي سيعطى له؟ إنه شكلنا بكل تأكيد، شكل الكائن الإنساني الذي نمثله، وهو ما يفيد الشيء نفسه: أي شكل ما سنعمل على تخيله انطلاقا مما نميز به. لكن ماذا نمثل نحن بصدق؟ من هو هذا الكائن الإنساني الذي يغير العالم؟ فهل يتعلق الأمر بالإنسان الكامل الذي تعرف عليه **نابليون** في شخص **غوته**؟ إن الأمر يتعلق بدلا من ذلك، بمليارات البشر الذين يتشكلون من رغبات، يكون تنوعهم ووحدتهم من دون حدود. بطبيعة الحال، يعمل هذا المجموع من الأفراد على تأمين نجاته بقواه الخاصة. ولهذا السبب، تكون البشرية منخرطة في نمو لا يمكنها أن تضع له حدودا، ولو أن ضرورة وضع حد له، تبدو يوميا جلية. إن الكائن الناقص الذي يحول العالم، وهو يتخذ من ذاته نموذجا، لا يمكنه سوى

أن يجعل العالم ناقصا.

فأين سيعثر الإنسان الناقص هو ذاته، على الشكل الذي سيكون هو النموذج، الطاقة والوحي الذي سيكون في حاجة له، لكي يقترب من نموذجه؟ بداية، هذا هو مقطع من مؤلف أ. هتلر "كفاحي" (Mein Kampf) أين يؤكد فيه، بأن الإنسان يجب أن يبحث عن نموذجه في كون تسوده القوة: "لا يجب أن يقع الإنسان مطلقا في خطأ يعتقد بموجبه أنه سيد وحاكم الطبيعة...سيشعر عندها أن الإنسان في عالم، حيث تتبع الكواكب والشمس مسارات دائرية، حيث تدور الأقمار حول الكواكب، حيث تسود القوة في كل مكان وحدها، سيدة على الضعف الذي تزدريه [لأنه يخدمها بوفاء] أو تكسره. لا يمكن للإنسان أن يعود إلى قواعد خاصة". وهكذا، جاء تعليق س. فاي (Simone Veil 1909-1943) على ذلك بقولها: "لقد عرف هتلر جيدا سخافة تصور القرن 18م، الذي يناصر اليوم وله جذوره في ر. ديكارت (R. Descartes 1596-1650). منذ قرنين اثنين أو أكثر، كنا نعتقد جميعا بأن القوة هي سيدة فريدة، تطبع كافة ظواهر الطبيعة. وأن البشر يمكنهم [بل يجب عليهم] أن يؤسسوا العدالة التي تتحقق بواسطة العقل وبعلاقاتهم التبادلية. إنها لا معقولية صارخة. لا يعقل أن يخضع الكون بكامله لإمبراطورية القوة وأن يفتقر البشر إلى ذلك، في الوقت الذي يتشكلون فيه من لحم ودم وأن يتوه فكرهم متأثرا بانطباعاتهم الحسية. لا يوجد سوى خيار واحد، يجب اتخاذه، إما ضرورة أن نبصر [إلى جانب القوة التي تعمل في الكون] مبدأ آخر غيرها، أو أن نعترف بالقوة، بوصفها سيدة مطلقة على العلاقات الإنسانية أيضا. و"في الحالة الأولى، فإننا نضع أنفسنا في معارضة راديكالية مع العلم الحديث، مثلما أسسه ج. جاليليو، ر. ديكارت وكثيرون غيرهم والذي تابعه إ. بيوتن في القرن 19م والقرن العشرين. وفي الحالة الثانية، فإننا نضع أنفسنا في موقف متعارض جذريا مع النزعة الإنسانوية التي برزت في عصر النهضة وانتصرت في 1789م، وشكلت [في صورتها البالية والمبتذلة] إلهام الجمهورية الثالثة". ولكي نبصر في الكون مبدأ آخر غير القوة، يجب علينا [مثلما اجتهدت فاي في القيام بذلك] أن نتمكن من إحياء [استنادا إلى العلم الراهن] إحدى الرؤيتين القديمتين عن العالم، حيث تسود القناعة التي تؤكد أن العالم والكون، يمتلك شكلا معينا يتخذه الإنسان نموذجا له ومصدر وحيه.

إذا لم يعد هناك بالإمكان الآن، سوى أن ندرس الظواهر الإنسانية، مهما كانت لا مختزلة، إحداها مقارنة بالأخرى، مثلما يشكل الناس أنفسهم، فهل يجب إذن، أن ندرك أن نشأة علوم الإنسان قد تقاطعت مع موت الإنسان، بوصفه موضوعا موحَدا وموحِّدا، في مقابل التمثلات المختلفة ذاتها التي يمكنه أن يحصل عليها عن ذاته؟ في هذه الحالة، تكون العلوم الإنسانية قد ساهمت [للمفارقة] في كسر هذه النزعة الإنسانوية التي عملت الفلسفة المحدثة على بنائها، بشكل نهائي، وعملت الفلسفة المعاصرة مطولا على تفكيكها، إلا إذا اعتبرنا بالعكس، أن التجزئة ذاتها [بشأن ما تقوله لنا كافة العلوم الإنسانية عن الإنسان، كل علم بطريقته الخاصة] تتطلب استعادة ما يوجد متضمنا فيها، لإبراز التمثل الجديد عن الوجود الإنساني الذي يشكل نقطة الهروب: التمثل الجديد للإنساني وكرامته [في الوقت ذاته]، ربما البحث عن تمثل إنسانوية جديدة يعاد تشكيلها بزحزحات تؤثر في الصورة التي نصنعها عن أنفسنا.

في عداد ما يمكن أن يؤكد على هذه العلاقة بين مساهمة العلوم الإنسانية وقيم النزعة الإنسانية، توجد مسألة معقدة، يجب أن نضيف إليها اعتبارا آخر، ينجم عن تساؤل علوم الإنسان بطريقتها الخاصة [في معالجة الظواهر الإنسانية، لكي تتمكن من أن تتشكل كعلوم] عن الشروط العلمية أيضا. فهل يتعلق الأمر بالنسبة لها، بأن تعيد تسجيل مقارباتها في نوع العلمية الذي ساد في وقت ما وهو علمية العلوم الطبيعية؟ أو يجب عليها [بحكم خصوصية موضوعها] أن تعيد صياغة التمثل الذي يجعل من معرفة معينة، توصف بالعلمية؟ ودون الانخراط في مسألة ما تطلعنا عليه العلوم الإنسانية، ليس أبدا عن الإنسان، لكن هذه المرة عن العلم في حد ذاته أو عن ما يشكل الحقل العلمي، يمكننا على الأقل أن نكون يقظين جدا، إزاء الكيفية التي يتردد بها الترتيب الثاني للمسألة مباشرة، حول ما يمكن أن ينتج جراء الترتيب الأول.

وبالفعل، إذا استوجب ذلك الأمر، ضرورة أن نعيد تهيئة التمثل عن العلمية، من أجل أن تكون العلوم ممكنة [بشأن الإنساني] بالاحتفاظ بمسافات معينة عن نموذج علوم الطبيعة، أليس من القياس الصحيح، أن يشكل تمثل الإنساني نفسه، معضلة حول المكانة التي هي مكانته في الطبيعة؟ فهل يخضع الإنسان إلى القوانين

نفسها وإلى شبكات الحتميات نفسها، مثلما تخضع إلى ذلك النباتات والحيوانات؟ ألا يمكن أن نعتبر أفعاله، سوى مجموعة ظواهر أخرى كغيرها، تستند إلى الحتمية نفسها التي وفقا لها أن الأسباب والآثار تترابط بالضرورة أو أنها تحدث بصورة ما، لكي تكسر الحتمية الطبيعية وتضع حدا فاصلا لقوانين الطبيعة وتكشف عن بعد جديد من الواقع الذي لا يمكن تفكيره، دون مرجعية إلى فكرة الحرية؟

في الفرضية الأخيرة هذه، بما أن هذا البعد الذي يتدخل الكائن الإنساني عن طريقه، يقع خارج الطبيعة البسيطة [أي مجموعة الظواهر التي تخضع للحتمية] ويتطابق مع ما نسميه الثقافة، فلن يكون ذلك بكل تأكيد مصادفة، إذ حاولت العلوم الإنسانية [في الوقت الذي تشكل فيه موضوعاتها وخصوصيتها، خلال العشريات الأخيرة من القرن التاسع عشر] أن تعرف نفسها جيدا من خلال التقليد الألماني، بأنها "علوم الثقافة" أو "علوم العقل"، كما هو الحال في التقليد الإنجلوفوني الذي يعتبرها "علوما أخلاقية": في الحالات الثلاث، سواء بالاستناد إلى فضاء الثقافة، فيما يميزه عن فضاء الطبيعة وإما استنادا إلى البعد الروحي في الظواهر الثقافية وإما استنادا إلى الدائرة الأخلاقية، كما هو الحال في دائرة الحرية، فسيتعلق الأمر بالعلوم التي لا يمكن اختزال موضوعها في ظاهرة أو في مجموعة من الظواهر، من طبيعة الظواهر التي نعتبرها [بشكل خالص وبسيط] خاضعة لقانون الترابط الطبيعي الذي ينشأ بين الأسباب والنتائج. إنها المعاينة التي لا يكون من الصعوبة أن ندرك في أي منحى توجه التفكير، في سياق العلاقة القائمة بين العلوم الإنسانية وقيم النزعة الإنسانوية.

وبالفعل، في ظل هذه الظروف، تكون العلوم الإنسانية قد لاحظت بأن إنسانية الإنسان، تجعله يتملص من الطبيعة (أو لا يقتصر عليها) إذن، لأنها لم تبدأ حصريا ونهائيا بالانعتاق من دائرة الإنسانوية. فقد طرحت العلوم الإنسانية، مثل. التاريخ، علم الاجتماع والإثنولوجيا [التي عملت على دراسة منتجات الإنسانية هذه] على تفكيرها الخاص حول نفسها، تساؤلا ثريا ولا نهائيا، حول ما يميزها عن علوم الطبيعة. إن المشكلات الإبستمولوجية التي تطرح بفعل التمفصل الذي يقوم بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، يجب أن تتناولها انطلاقا من منطقها الخاص: لكن، سيكون من مصلحة تلك المشكلات، أن ترسى في هذا التساؤل الذي هو في جذر الإنسانوية، حول لا اختزالية كرامة الإنسان.

من وجهة النظر هذه، لا يوجد أحد باستطاعته أن يدعي تقديم عرض مستفيض، حول ما ساهمت به العلوم الإنسانية، في تمثلنا عن الإنسان. ومع ذلك، يمكننا أن نحاول الاحتفاظ ببعض محاور التجديد، بصدد الخطة التي من أجلها ما فتئت العلوم الإنسانية ولا تزال تلعب دورا مهما. ويبقى على كل واحد من تلك العلوم أن يتساءل، هل يمكن أن نعتبر ذلك بمثابة مجموعة من المساهمات التي تعمل على تفكيك بعض الأوهام التي يغذيها الكائن الإنساني، حتى الآن، حول ذاته وكرامته المزعومة أو بالعكس، حول سلسلة من التحذيرات التي تشد انتباهه بقوة أكثر، حول شروط إنسانيته.

من الألسنية إلى الأنثروبولوجيا

على سبيل المثال، بشكل دال نسبيًا، وبغرض الانطلاق في مثل هذا التحليل، سنبدأ من تحليل مختصر للألسنية وما قدمته من أجل فهم ملكة اللغة التي عن طريقها، كان من المعتاد [في إطار التقليد الإنسانوي] أن يتم تحديد قسم من خصوصية الإنسان الذي يشكل موضوعا لخطابها. وسوف لن نحتفظ هنا [عندما نعرضها من خلال تعبيرها السوسيري] سوى بالاختيارات التي تبنتها الألسنية، عبر مقاربتها لظاهرة اللغة التي يتردد صداها مباشرة، حول التساؤل الذي تم وضع عباراته في مكانها:

1/ من بين التجليات المتنوعة للغة البشرية كوسيلة للتعبير، تمثل خيار ف. دو سوسير (F. de Saussure 1857-1913) في: "التموقع مبدئيا ومنذ البداية، في ميدان اللغة واتخذها كمعيار لكل التجليات الأخرى للغة". وفي وقائع التخاطب اللغوي أو المحادثة، عادة ما يتم إذن، تفضيل "وقائع اللغة". فليست اللغة بالتأكيد سوى بعدا من أبعاد ملكة التحدث. إذ أن الكائن البشري، لا يمكنه أن يعبّر، قبل أن يتحكم في لغة أو خلافها، سوى باللجوء إلى لغة معينة. لكن: "اللغة التي تفلت في الغالب من الملاحظة" تستوجب دراستها الصارمة، أن نفضل الأسلوب الذي تتجسد فيه هذه الملكة، من خلال الوقائع التي تقبل الوصف بكيفية موضوعية. ونعني بذلك "وقائع اللغة" التي بفعل تكرارها وانتشارها في مجموعات واسعة (المجتمعات) تعتبر بمثابة تلك الوقائع التي تخضع للتقصي العلمي بشكل أفضل.

2/ ومن بين وقائع اللغة نفسها، سنعمل بكيفية تسمح لنا بعزل اللغة عن

الكلام والتحدث. وإذا تعلق الأمر حقيقة [بالنسبة للألسنية كما بالنسبة لكافة العلوم] باستخلاص "القوانين العامة التي يمكن أن نعيد إليها" كافة الظواهر الخاصة التي تقحم ملكة اللغة في اللعبة، فمن الضروري ألا نحتفظ من بين وقائع اللغة، سوى بـ"القوى التي تتواجد في اللعبة بشكل مستمر وعام في كافة اللغات". وللتوصل إلى ذلك، سنضع إذن، قدر الإمكان بين قوسين، داخل منتجات ملكة اللغة، كل ما ينتمي إلى "ميدان الفردي". وبخاصة كل ما يتعلق بـ"الذات المتكلمة" ويحمل علامة الفرد ("المتكلم") الذي يوظف إشارة اللغة، لكي يعبر عن فكرته الشخصية. وبإجراء مثل هذا الفصل المنهجي للغة، بالمقارنة مع الكلام، فإننا: "نفصل بالمناسبة نفسها، بين ما هو اجتماعي وما هو فردي". هكذا، "نستبعد" كل ما هو ثانوي وعرضي نوعا ما"، لكي نبرز "ما هو جوهري". وهكذا وحسب، يمكن أن نلبي شرط العلمية هذا الذي وفقا له، نعتقد أن "لا علم سوى العام"، مثلما نعرف ذلك على الأقل، منذ الصيغة العتيقة التي قدمها لنا الحكيم اليوناني أرسطو.

3/ إن اللغة التي تشكلت بفعل تمييزها عن الكلام، هي: "موضوع يمكن دراسته، بشكل منفصل". يجب في الأخير ومن أجل دراستها علميا، أن تعتبر اللغة حصريا كنسق من الإشارات أو الرموز. وفي الفعل الفردي الذي يقحم الكلام، يجب علينا في الواقع، أن نشترط وجود فردين اثنين، على الأقل. ويجب أن تبرز في دماغ واحد منهما "وقائع وعي"، تكون متصلة بـ"الصور السمعية التي توظف في التعبير عنها". إن المزج بين "واقع الوعي" هذا (الذي يسميه دو سوسير أيضا "مفهوما") والصورة الصوتية التي تعبر عنه، يشكل "إشارة ألسنية". وهكذا، فإن العلاقة التي تفضلها الألسنية هي تلك العلاقة التي تتجسد هكذا، داخل الإشارة بين "الدال" (السفهوم) و"المدلول" (الصورة السمعية). وعليه، يمكننا أن نتساءل: هل أن سيرورة المعنى الداخلي في دائرة اللغة، هي التي نفضل دراستها، على حساب التساؤل حول العلاقة القائمة بين اللغة والأشياء نفسها.

ولكي نتمكن من إدراك ما تغيره مثل هذه الاختيارات بكامل مداها، في تمثل الإنسان، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان الكيفية التي ترجِع إرادة تمركز مقاربة اللغة في تحقيقها حول عمل الاتصال، بواسطة الإشارات التي لها كثير من العواقب التي تتجاوز بشكل واسع، الحقل الأصلي في دراسة وقائع اللغة. وحتى لا نستعيد

هنا سوى مثلا واحدا من تلك الانعكاسات، يمكننا أن نشير إلى مساهمة أستاذ الأنثروبولوجيا الأمريكي **ف. بواس** (Franz Boas 1858-1942) في الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين، والذي ما فتئ ك. **ليفي – ستروس** (Claude Lévi-Strauss 1908-2008) ينادي بأنه من أتباعه. وفي سياق توضيح بعض نتائج ألسنية **دو سوسير**، يؤكد **بواس** أن قوانين التحدث (langage) تعمل في مستوى اللاوعي، خارج كل رقابة من طرف الأفراد المتكلمين. وبناء على ذلك، فليست البنيات الألسنية سوى ظواهر اجتماعية، كغيرها من الظواهر الأخرى التي يمكن تناولها كوقائع موضوعية خالصة. وهناك تأكيد آخر مشابه عن العلاقة بين التحدث والوقائع الاجتماعية، يطبع أثر الألسني الأمريكي الروسي الأصل ر. **جاكوبسون** (Roman Jakobson 1896-1982). فقد وضع هذا الأخير، هذه الأطروحة المركزية التي عزم **ليفي – ستروس** على تطبيقها في ميدانه والتي مفادها: عندما ندرس محادثة ما، يجب علينا أن نزحزح الانتباه من العبارات إلى العلاقات الموجودة بين تلك العبارات. وباختصار، فإن العناصر المشكلة للمحادثة، ليس لها معني ضمني، ذلك لأن معناها يترتب على مركزها داخل نسق الرموز الذي يتعلق الأمر به.

ولقد جاءت هكذا، صياغة مبدأ النزعة البنيوية نفسه، مثلما يبدو عند **ليفي – ستروس** الذي مزج بين مساهمة **جاكوبسون** واقتراحات **بواس** ومن أجل نقل ذلك المبدأ إلى الظواهر الإثنولوجية. وقد تدخلت انتقالات مشابهة في ميادين أخرى، حيث طبقت النزعة البنائية مبادئ المقاربة الألسنية [من هذه الأخيرة] على مختلف الظواهر الإنسانية التي اعتبرتها مبنينة بالكيفية ذاتها، مثل بناء اللغة. وهكذا، فقد تمكن ج. **لاكان** (Jacques Lacan 1901-1981) انطلاقا من هذه القناعة التي مفادها: "أن اللاوعي مبنين كمحادثة"، أن يعيد صياغة المبادئ الكبيرة للتحليل النفسي، في جزء منها على الأقل. وهكذا، من خلال هذه التطبيقات المتنوعة للعلوم الإنسانية، فقد مال اختياران منهجيان أساسيان اثنان، يشكلان الألسنية إلى الانتقال خارج إطار هذه الأخيرة، بهدف توفير ما وصفه م. **فوكو** (Michel Foucault 1926-1984)) بالمبدأ ذاته لعلوم أخرى، من أجل حل رموزها التي تتناول الواقع الإنساني.

1/ إن كل محادثة هي نظام، يحيل إلى نشاط لا واعي للعقل، والذي ليس لعباراته من معنى، إلاّ من خلال علاقاتها داخل الكلية. وبتوسيع مدى الاكتشاف الفرويدي

للاشعور إلى أبعد من دراسة الظواهر النفسية ذاتها، فقد عمل تبني النموذج الذي توفره الألسنية من قبل العلوم الإنسانية هكذا، على تحطيم صورة الإنسان، بوصفها ذات شفافة لذاتها وسيدة مصيرها، والتي استلهمت منها المذهبية الإنسانوية قيمها.

2/ تمتلك الوقائع البشرية، بوصفها وقائع اجتماعية، بنيات شبيهة ببنيات التخاطب. وبفضل ذلك، فقد تبنت العلوم الإنسانية فيما يخصها هذا النموذج الألسني. وهي تميل إلى استعادة اختيارات المنهج نفسها لمصلحتها: لقد أدت بها إلى وضع بين قوسين، في الوقت ذاته، مسألة الشيء المستهدف من قبل الإشارات (التي تسنده) والتساؤل حول دور الفرد أو الذات التي تبدي إشارات (المتكلم).

إن هذا الخيار الأخير بالتحديد، لا يمكنه سوى أن تكون له عواقب قوية على العلوم المدعوة [ما أمكن ذلك] إلى أن تقتصر على الدور الذي يلعبه الفاعلون الفرادى في العمليات الاجتماعية أو التاريخية. هكذا، تتضح المنافسة التي تجسدت لفترة معينة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، بوساطة علم الألسنية. إذ لم تزعم الألسنية بذلك فقط، أن ترجع المسائل الموجهة من قبل الفلسفة إلى المحادثة، وإلى العصر ما قبل العلمي، لكن زيادة على ذلك، فإنها بعدما أتمت إعداد مقاربتها الخاصة للغة، صار بمقدورها [الألسنية كما يبدو] أن توفر أدوات مقاربة، تطبق على مختلف حقول البحث. وهو ما يجعل المقاربة الفلسفية تتعرض في مقابلها إلى خطرين اثنين:

الأول: إذا استمرت الفلسفة على سبيل المثال، في تنمية التساؤل عن واقع الأشياء نفسها أو حول الذات البشرية وكرامتها الخاصة، فإنه يمكننا أن ننظر إليها باعتبارها مقاربة بالية، بالمقارنة مع المقاربة الممركزة التي يقدمها نموذج الألسنية، بشأن ظاهرة المعنى والحد من الدور الذي تلعبه الذات أو الوعي.

الثاني: أما إذا تبنت الفلسفة المقاربة السيميولوجية، فإنها ستصبح تابعة للألسنية التي ستؤكد [بفعل أنها كانت الأولى التي أوضحت شروط علم للإشارات] بأنها هي العلم الجديد الرائد.

فكيف لا تؤثر هذه التبعية المزدوجة عندئذ في العمق، على الاختيارات الفلسفية الخاصة في المسائل المهمة مثلما، هي مسألة الإنسان؟ وبانتظار قدوم الألسنية كعلم للغة وكموضوع "موت الإنسان"، الحاضر بقوة في بعض الفلسفات المعاصرة، فسيتم عندئذ نسج روابط يمكنها أن تتحرر من الفلسفة نفسها.

ظلت الفينومينولوجيا الفرنسية إنسانوية في أعلامها الرئيسية أثناء القرن العشرين، ويمثل ذلك من دون منازع كبرياءها. وبهذا الصدد، يمكن على الأقل أن نعرف ولو جزئيا بمحاولات كل من ج - ب. **سارتر** (J-P. Sartre 1905-1980) م. **ميرلوبونتي** (Maurice Merleau-Ponty 1916-2002) وإ. **ليفيناس** (-Emmanuel Levinas 1906 1995) الفريدة، من أجل إعادة تفكير أو تأسيس النزعة الإنسانوية(*)(*). وإذا كان هؤلاء، قد تأثروا أيّما تأثر بالفيلسوف مارتن هيدجر، فقد قاوموه أيضا، كل بطريقته الخاصة في نقطة محددة، حيث لم يعد بإمكانهم أن يتتبعوه، عندما بدا لهم أن الكائن في منظور م. **هيدجر** (Martin Heidegger 1889-1976) هو الذي يقرر، يتناول الإنسان ويطالب بذلك ويوجهه إلى حيث يريد. لقد قاوموه إذن، في نقطة محددة، عندما أدركوا أن الإنسان الذي أعيد إلى مكان الكائن، قد زحزح من كونه ذاتا، كائنا لذاته، أو ذاتا قبل - أصلية مكلفة. لم تذب الفينومينولوجيا الفرنسية في الانبهار بالكائن، بل بالعكس، فقد بحثت على الدوام عن التحرر منه. وتفسر هذه الرابطة المباشرة التي حافظت عليها مع فكر إ. **هوسيرل** (E. Husserl 1859-1938) وأبعد من هذا الأخير، مع تفكير الكوجيطو والحرية عند ر. **ديكارت**، جزءا من مصادر المقاومة التي أبدتها، إزاء الموجة المتدفقة للنزعة الإنسانوية المضادة التي وفر لها هيدجر الأسس الفلسفية وشكلت العلوم الإنسانية والاجتماعية نواقلها الحاسمة، خلال الشطر الثاني من القرن العشرين.

هذه هي الكيفية التي يصف بها **ليفيناس**، في أحد مؤلفاته الأساسية، ظاهرة تقارب التاريخ في طابعه المأساوي، الفكر والعلوم الإنسانية والاجتماعية مع النزعة الإنسانوية المضادة: يؤكد: "الأموات من دون جنازة في الحروب ومخيمات الإبادة، أطروحة الموت، دون غد. إن رغبة الذات وتوق الإنسان العقلاني إلى مكانة محظوظة في الكون والقدرة على التفوق والاندماج في كلية الكائن في وعي للذات، قد تحولت إلى مأساة ساخرة وصارت قضية وهمية". لكن الوعي بالذات، يتحلل هو ذاته، ويشهد

(*) لا يتم الحديث هنا عن مجموع التيارات المحدثة التي تنتسب اسميًا إلى الفينومينولوجيا، لكن التيارات التي ليست غريبة عنها، سواء من حيث الموضوعات ولا من حيث المناهج. بعد الأعلام الكبيرة التي نشير لها، فقد دخلنا في حقبة ما بعد فينومينولوجية.

التحليل النفسي على عدم الاستقرار والطابع المزيف لمصادفة الذات في الكوجيطو، الذي يفترض أن يضع حدا لأكاذيب العبقري المحتال ويعيد للكون المشكوك فيه، في كل مكان، أمنه القديم...وبعد ذلك، فسينكشف العالم [...] المبني على الكوجيطو، إنسانيا بل أكثر إنسانية إلى درجة تجعلنا نبحث عن الحقيقة في الكائن، في موضوعية مجازية نوعا ما، نقية من كل أيديولوجيا" ودون آثار إنسانية". فأي موثوقية يمكن أن توصف بها الإنسانوية؟ ما معنى أن نمنح الإنسان مكانة مفضلة؟ ألا يجب بالعكس، أن نعلن أن الإنسان هو مفهوم مريب، متهرئ ربما، وأسطورة في النهاية. نفهم إذن أن الشروع في ممارسة إعادة التفكير في الإنسانوية، يعني أن نضطلع بمهمة عويصة، من أجل رفع تحدي حاسم. لا يجب مع ذلك، أن نشرع في هذه المهمة ونرفع هذا التحدي، ليس لأننا فقدنا الثقة في مفهوم الإنسان، لكن بسبب فقدان الثقة هذه. يجب القيام بذلك، لأنه لا يوجد لدينا بديل آخر. لا يجب هنا أن نعيش في الأوهام وأن نتستر مجددا على مكانة الإنسان. يتعلق الأمر بمسألة رئيسية أكثر، وبتحدي حاسم، كما قلنا سابقا: إنه التغلب على النزعة المناهضة للإنسانوية التي أقحمت تاريخ القرن العشرين، بتوافقها مع النزعة العدمية في رواق البربرية المظلمة جدا. لقد تم رفع هذا التحدي، بأساليب متنوعة: تحليل الكائن الواعي (سارتر)، فينومينولوجيا البدن الخالص (ميرلو - بونتي)، المسيرة الهيرمينوطيقية الطويلة التي تنطلق من الذات إلى الذات، مرورا بتأويل الآثار ب. ريكور (P. Ricœur 1913-2005)، الذات قبل - الأصلية المحددة في مسؤولية، لا تقبل الاعتراض في الاختيار المسبق (ليفيناس) ضد طغيان نظام لا إنساني مجهول، لم تعد فيه الذاتية سوى منعطفا والإنسان ثانويا.

وبهدف الكشف عن هذا النظام، من الواجب علينا أن نتصور عبارات العودة إلى الآثار الثابتة للإنسان. وحول مسألة الإنسانوية، فإن المقارنة بين سارتر وليفيناس، يمكنها أن تكون منيرة بشكل متميز، ليس تاريخيا فقط بل فلسفيا. إنهما يمثلان بالفعل، محاولتين متعارضتين تماما، من أجل إعادة تأسيس الإنسانوية التي تتجاوز اعتراضات النزعة الإنسانوية المضادة، عند هيدجر. لكن بسبب هذا التباين في مقاربتهما تحديدا، فهما قد يجعلانا نفكر في الإطار الذي يمكن أن تطرح فيه علينا مسألة الإنسانوية اليوم، كما طرحت عليهما في الأمس القريب. عند سارتر، فإن البنية العدمية للوعي هي التي تتخلى عن الكائن، وتنفصل من الكائن، لأنها دوما

فوق ذاتها التي تضمن أسبقية الذاتية ونشاط تفكير الإنسانوية: "هذه الرابطة المتعالية، بوصفها مشكلة للإنسان [...] وللذاتية [بالمعنى الذي لا يكون الإنسان فيه منغلقا في ذاته، لكنه حاضر دوما في كون إنساني] هي ما نطلق عليه الإنسانوية الوجودية". وبالعكس عند ليفيناس، فإن الإنسان أدنى من الذاتية، في ذات قبل - أصلية، وتمهيدية [بالنسبة لسلبية متطرفة؛ أين تتموقع المسؤولية غير القابلة للاعتراض للآخر] أين تفكر الإنسانوية، ليس انطلاقا من الأنا، لكن انطلاقا من الإنسان الآخر.

فلنعمق النظر أكثر في هذين الاتجاهين الاثنين. في غالب الأحوال، يتم تناول مسألة الإنسانوية عند سارتر، بنوع من التسامح: إذ نرى فيها نزعة ذاتية ميتافيزيقية، تفرز قراءة معاكسة لتلك التي يقدمها هيدجر. هذا ما يمكن أن نختزل فيه أحيانا، المعارضة بين محاضرة سارتر "الوجودية هي نزعة إنسانية" ("L'existentialisme est un humanisme", 1945) و"رسالة حول الإنسانوية" (Lettre sur l'humanisme,) 1946) عند هيدجر. وبذلك، تكون إنسانوية سارتر بمثابة أثر ذلك الذي يظل سجين مقولات فلسفية عن الجوهر والوجود، في الوقت الذي كان فيه هيدجر يستهدف تخطيهما معا. ولذلك، فقد نقل هيدجر، باطلا [داخل الكائن والعدم] جملته الشهيرة "الكائن والزمن" عام 1927. إن: "جوهر" الكائن - هنا، يكمن في وجوده" وفي التأكيد الذي لا يقل شهرة عن مقولة "الوجود يسبق الجوهر"، بدلا من كونه يعني أن "الوجود المنشي للإنسان يمكث في الوجود (ek-sistence) الذي يظل متميزا عن الوجود (existentia) المفكر فيه، من وجهة نظر ميتافيزيقية. فماذا يمكن القول، بشأن ذلك؟

في الحقيقة، لقد أدرك سارتر بسرعة، ما كان هيدجر وأتباعه ينتقدونه عليه. ويمكن أن نقول، بأنه فهم هكذا منذ البدء، ما كان يعارضه مع هيدجر: "الوجود" ("Dasein") وكائن الوعي اللذان لم يعودا بتاتا مفهومين، بحيث يمكن نقلهما أو تحويلهما. لبيان ذلك، سنكتفي بالإشارة هنا إلى نقدين اثنين موجهين من قبل سارتر إلى هيدجر في مؤلفه "الكائن والعدم" (L'Être et le néant) سنة 1943. أحدهما يتدخل في لحظة تحليل الحضور في ذاته، كبنية من أجل ذاته. يركز سارتر منذ البداية، على فكرته القائلة: "لكن الوجود" ("Dasein") الذي يكون قد حرم منذ الأصل عن البعد الواعي، لن يمكنه أبدا أن يستعيد هذا البعد. ويزود هيدجر الواقع الإنساني،

بفهم عن الذات التي يحددها بوصفها "مشروعا مزهوا" ("projet ekstatique") بشأن قدراته الخاصة. ولا يدخل في نوايانا، أن ننكر وجود هذا المشروع. لكن، ماذا يكون الفهم في حد ذاته، ذلك الذي لا يشكل وعي كائن الفهم؟

إن الطابع المنتشي (ek-statique) للواقع الإنساني، سيسقط في ذات مشيأة وعمياء، إذا لم يبرز من وعي مزهو (ek-stase). فهل يجب علينا أن نكون أكثر وضوحا من ذلك؟ يضع سارتر إصبعه على الموقع المحدد، بشأن اختلافه الكبير مع هيدجر، ذلك الذي ترتبط به كافة الاختلافات الأخرى: لا يعتبر ذلك تحليلا للوجود ("Dasein") لكنه تحليل لكائن الوعي الذي يمكنه أن يعبر عن بروز عالم للإنسان. يمكن عندها أن نفهم النقد الثاني الذي يوجهه ساتر إلى هيدجر والمتعلق بالعدم: "فأبعد من أن يبني التعالي – الذي هو "مشروع الذات – الماورائية.."– العدم، بل بالعكس، فإن العدم هو الذي – في ثنايا التعالي ذاته – يتحكم فيه. لكن طبيعة الفلسفة الهيدجرية، تتمثل في توظيف عبارات موجبة في وصف الوجود ("Dasein")، تغطي كلها كافة أشكال النفي المضمرة". وبواسطة ذلك، لا يتوصل هيدجر إلى معنى السلب والسلبية، ويتصور جيدا نشاطا سلبيا، لكنه لا يؤسسه على كائن سلبي (الوعي). لو أنه قام بذلك، لكان قد أدرك بأن الوعي "مدرج في التعالي ذاته، مثل بنيته الأصلية". إذ كان يفترض فيه أن يفكر، ليس الوجود ("Dasein")، لكن البنية المعدمة للوعي. إذن، سيتم تصور الإنسان كموجود في مشروع حول الذاتية، يرغب ويصنع ذاته [تفكر (عند سارتر) الحرية ومسؤولية الذات وكافة البشر الذين يحددون إنسانويته الوجودية.

بينما يتبنى ليفيناس اتجاها آخر مغايرا. إنه يرفع التحدي أيضا إزاء النزعة المضادة للإنسانوية عند هيدجر الذي يختزل "الإنسان في وسط، ضروري للكائن، لكي يمكنه أن يفكر نفسه ويكشف لها عن حقيقته". هذه هي صيغة التحدي الذي: "يسمح بطرح التساؤل التالي: ألا يمكن للإنسانوية أن يكون لها معنى معينا، إذا فكرنا حتى النهاية في التكذيب الذي سيوقعه الكائن بالحرية؟ ألا يمكنه أن يعثر على معنى [...] للحرية، هي ذاتها، انطلاقا من سلبية الإنسان، حيث يبدو أن رخاوته ستبرز؟ هنا، بمحاذاة سلبية متطرفة سابقة على كل محدد [قبل – أصلي، تمهيدي، سابق للحرية، سابق على الجنيني (conatus) ذاته ولو كرغبة ملحقة بالأنا التي تستمر في

الكائن] أين تتموقع [بتعسف في استعمال اللغة ما يسميه ليفيناس "ذاتية سابقة على الأنا] داخلانية فائقة الوصف، ولا قياسية، تتأكد فيها مسؤولية قبل - أصلية للآخرين. تتصور مسؤولية الآخر هكذا، كسابقة على الأنا، لا تستدعي إذن أية مماثلة بين الأنا والآخر: مسؤولية يمكن أن نقول بأنها سابقة على الكائن أو العامل (actant)، لا تقال في مقولات أنطولوجية. ليس للإنسانوية المعاصرة الحق ربما، في عدم عثورها على الإنسان، التائه في التاريخ وفي النظام، على أثر قول قبل - تاريخي (خارج التاريخ) وفوضوي. إن ما وراءا الكائن عند ليفيناس، يرتبط بما وراء الذاتية. إن التفكير المجدد في الإنسانوية اليوم، ضد العدمية المعاصرة، يعني مساءلة التباين القائم بين هاذين السبيلين اللذين اتبعهما كل من سارتر وليفيناس. إنها دون ريب، مهمتنا الملحة جدا.

وعلى ضوء مثل هذه الروابط، يمكننا أن نتساءل: هل أكسبتنا العلوم الإنسانية بشكل جدي، معرفة بمدى تبعيتنا للوهم الإنسانوي الذي وفقا له، أننا لسنا سوى رعايا لتمثلاتنا كما لأفعالنا ولتاريخنا الفردي ومصيرنا الجماعي أيضا؟ إنه من اللامقبول شيئا ما، أن يسجل دخول اللاوعي الحلبة في تفكير الكائن الإنساني عن ذاته، منعرجا راديكاليا إلى هذا المستوى، حتى يستحيل عليه أن يتعرف إلى نفسه بالكامل، في وضعية الذات التي حاولت الحداثة الفلسفية تكليفه بها، على الأقل منذ الفترة الكارتزية التي تتصل مباشرة بقيم الإنسانوية. وبين تحوّل الذات واختلال الذاتية، فإذا أخذنا في الحسبان اللاوعي النفسي [(بالجمع)، اللاوعي الاجتماعي، اللاوعي الألسني وحتى اللاوعي البيولوجي] يستدعي هذا التساؤل الواسع [بشأن الكائن الإنساني عن ذاته التي جعلت من الفلسفة المعاصرة منذ 1945 مسرحا لجدال متجدد حول الإنسانوية]. وبعدما تم قبول ضرورة الحديث عن "ذا" (ça) بالمقارنة مع "الأنا" (moi) "الأنا الخارجية") أو "أنا" (Je) "الأنا الداخلية" [التي ترمز إلى الوعي] فهل يكون من الجائز أم لا، أن نقتنع [منذ الآن فصاعدا] بالصيغة التي وضعها فوكو والتي تقول ما معناه: "حيث يُتَكلم، فالإنسان لا يوجد مطلقا". إذا وافقنا على أن خيار الاحتفاظ بشكل من الإنسانوية، لا يسمح مع ذلك، بالالتفاف على ضرورة الاعتراف بأشكال اللاوعي المتنوعة التي تحاول العلوم الإنسانية أن تكشف عنها، فإن ذلك يرمز قبل كل شيء إلى نوع من النداء من أجل إعادة تأسيس الإنسانوية [التي نعتقد أننا نمتلك بعض الأسباب الجيدة التي تجعلها تستحق الدفاع عنها] وهو

ما ورثته اليوم عن العلوم الإنسانية.

وإذا كان من الجائز، أن نقوم بمثل عملية إعادة التأسيس هذه، فإنها لا بد أن تمر على الأقل عن طريق نقد الأوهام التي تغذيها الذات، عن نفسها دون هوادة. إذ تبرز تلك الأوهام [وهم شفافية النفس أو وهم الكفاية الذاتية] وتستديم عندما تنسى الذات، أن وجودها هو وجود مثقل راديكاليا، بهاجس الفناء الذي يشهد عليه بالتأكيد بُعدُ الغموض الذي تغرق فيه على الدوام، في مقابل الأبعاد اللاوعية اللامختزلة عن نفسها. وما وراء هذا التفكيك والأوهام التي يمكن للذات أن تتحاور حول نفسها، ستسجل عملية إعادة تأسيس الإنسانوية النقدية إذن، نتيجة ذلك. وإن كنا نعرف بأننا لسنا "ذوات"، فإنه ليس بوسعنا أن نتملص من اللجوء إلى مثل هذه الفكرة، حتى ولو كان ذلك، على سبيل المثال، من أجل الوصف والتنديد بالنزعة اللاإنسانية التي تصيب الكائن الإنساني، عندما تنكر عليه بعض أنواع من الاستبدادية [مهما كانت صورتها]، كل حق في المعاملة كما لو أنه هو أساس أفكاره وأفعاله الخاصة. وبعبارة أخرى: أن كل حق في أن يكون الإنسان ذاتا ويرفض أن يكون سوى موضوعا، هو بمثابة دعامة مشيئة من عملية تلاعب لا مقبولة. ولكل أن يحكم، إذا شكل بناء مثل هذه الإنسانوية النقدية، المهمة الأساسية التي يجب علينا اليوم أن نضطلع بها. وعلى الأقل، لا يمكننا أن نعارض الفكرة التي مفادها أن العلوم الإنسانية، قد علمتنا إعادة طرح سؤال الذات، بعبارات متجددة في العمق، بالمقارنة مع ما أورثتنا إياه الإنسانوية الحديثة، حول هذه النقطة. إذ أن إعادة طرح السؤال، لا تعني بالضرورة، الإجابة عليه: ذلك أن الحدة المعاصرة للمسألة، تدين على كل حال، بشيء لا يمكن الاستغناء عنه، ذلك الشيء الذي يتمثل في مساهمة العلوم الإنسانية.

الإنسانوية النقدية

أمام تقدم وتطور العلم، فإن الإنسان الذي أريد له أن يكون ميتا بعد الله، يجد مع ذلك من يدافع من أجله. تعيش المجتمعات المعاصرة من موروث، يجتهد المثقفون ورجال العلم في تحطيمه، بالعمل الدؤوب من خلال نظرياتهم ونماذجهم التفسيرية. يمنح هذا الإرث للإنسان وجودا، مكانة واستقلالية تصوره، هكذا: يتميز بالوعي وبالإرادة، فهو حر، مكلف بأفعاله ومسؤول عن مصيره. وهي كلها عناصر تكوّن

شخصيته، مع هوية لا تقبل الاختزال في بيوكيميائية الجسد أو القوى الاجتماعية. إن الإنسانوية التي هي أساس مجتمعاتنا التي تتمثل غايتها القصوى في الاعتراف للجميع بحرية متساوية، تتراجع اليوم إلى الوراء أمام أشكال الدحض والتفنيد التي تقدمها الفلسفة، العلوم الاجتماعية وعلوم الإعلام والاتصال التي تساند في جزء كبير منها، فكرة أن الإنسان ليس شيئا في حد ذاته. فلا هو موضع أية حرية، ترهات لا معنى لها، ولا مزيجا من اللحم والدم. إنه بمثابة تعبير عن واقع خارجي عنه، برنامج، بنية اجتماعية، رمز جيني، منظومة مركبة، ولغة أو كتابة.

هناك كتابان حديثان حاولا أن يرفعا الغطاء أو اللبس عن النزعة المضادة للإنسانوية (antihumanisme) التي طبعت الفكر المعاصر والخيالي في العلوم التقنية. يتعلق الأمر بـ"إمبراطورية السيبرنطيقا" (L'empire cybernétique) لصاحبته س. لافونتين (Céline Lafontaine) وكتاب "هل نسينا الشر؟" (Avions-nous oublié le mal?) لصاحبه ج - ب. دوبوي (Jean-Pierre Dupuy). في الكتاب الأول، تبرز المؤلفة السوسيولوجية من جامعة مونتريال بكندا، مدى تأثير السيبرنطيقا الذي مارسته على ضفتي الأطلنطي على الأنثروبولوجيا، السيكولوجيا، الاقتصاد وعلى التفكير الفرنسي وبخاصة على النظرية البنيوية، ما بعد البنيوية وفلسفة ما بعد الحداثة. ولم يكن المشروع السيبرنطيقي الذي أسسه ن. فينير (Norbert Wiener 1894-1964) غداة الحرب العالمية الثانية، كما تذكر بذلك لافونتين، أقل من بناء علم جديد، سيوحد المعارف حول مفاهيم مفتاحية: القصور الحراري، المعلومة والفعل الرجعي (entropie, information et rétroaction). يعتبر القصور الحراري هو الفكرة المستخلصة من ديناميكا الحرارة التي مفادها أن كل منظومة معزولة، تتجه نحو الفوضى القصوى. تتنبأ فكرة القصور الحراري للبشرية بالفناء، إلاّ إذا تمكنت من التفوق على الفوضى، بواسطة الاتصال الذي يخلق التنظيم بواسطة تبادل المعلومة. بحسب فينير، لا يمتلك الإنسان أية قيمة تحديدا. إنه: "حادث مؤقت" أو عابر؛ ذلك الذي يتميز بتعقد ذكائه المؤهل، لكي يعالج كثيرا من المعلومات. وبفعل تحديد الكائن الإنساني بهذه الكيفية، يصبح من المعقول إعادة إنتاج [في عضو اصطناعي] قدرات ذكاء مكافئة. وأخيرا، بواسطة الفعل الرجعي؛ أي عبر السيرورة التي بواسطتها يتوصل نسق معين إلى توجيه أفعاله، وفقا للمعلومات المتلقية والغايات التي يرمي

إليها، فإن الكائن البشري والآلة، يصحبان متقاربين بشكل حميمي. وفي يوم ما ستسهر آلات ذكية للحفاظ على النظام الاجتماعي. نظرا لماديتها المتطرفة، من حيث مقولاتها ومثاليتها المطلقة وبصدد طموحاتها، فقد نشرت السيبرنطيقا كما لاحظ ذلك م. **ميرلوبونتي** (Maurice Merleau-Ponty) تعاليمها، متجاوزة بذلك الدوائر العسكرية والرياضية، لكي تسيطر على العلوم الاجتماعية والفلسفة التي صفقت لها ورأت فيها علامة نهضة ثانية.

لقد سلم الفكر النقدي الفرنسي أيضا أمره للإمبراطورية السيبرنطيقية التي استعمرته دون عناء، بحيث أنها اغترفت منه الأدوات المفهمية الضرورية، بهدف إخواء الموضوع الإنساني من كل واقع. فمتى سيشفى الفكر الفرنسي غيظه إذن، ضدها؟ تدعو **لافونتين** إلى منصة مرافعتها ضد الهوس السيبرنطيقي، كلا من: الأنثروبولوجي ك. **ليفي - ستروس**، المحلل النفسي ج. **لاكان**، السوسيولوجي إ. **مورين** (Edgar Morin)، الفلاسفة م. **فوكو**، ج - ف. **ليوتارد** (Jean-François Lyotard 1924-1998)، ج. **دريدا** (Jacques Derrida 1930-2004) وجميع هؤلاء الأشخاص الذين يرتبط بقافلتهم أشخاص ثانويون غرباء، أمثال رجل الاقتصاد ف. **هايك** (Friedrich Hayek 1889-1992)، عالم الإحاثة ت. **دو شردان** (Theillard de Chardin 1881-1955) ومنظر وسائل الإعلام م. **ماكلوهان** (Marshall McLuhan 1911-1980). فما هي النظرية أو نسق التفكير الذي نتناوله، إذ كان الإنسان مجردا من داخليانته وحريته ويذوب في نظام يحدده، مثلما الرمل على الشط الذي تتلاعب به الأمواج. ليس من المفاجئ في شيء، أن الطموح السيبرنطيقي الذي يذيب الوعي في شبكة كونية أو في استيهام ما بعد إنساني، سيشاهد الإنسان وهو ينتهي لفائدة جنس جديد من البشر، يخلقه هو نفسه. وفي محاولته التي نشرت منذ سنتين من قبل، فقد أشار الفيلسوف ج - ب **دوبوي** إلى تواطؤ التفكير الفرنسي والسيبرنطيقا في الهجوم ضد الذاتية الإنسانية. وبتوصله مع ذلك إلى هذه النتيجة، بوسيلة أخرى، فهو يكشف أن الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي استبعدت كثيرا مسألة الشر من رؤيتها للإنسان وفضلت تحديده كفرد مؤتمن، يبحث بعقلانية عن مصالحه، قد ساهمت هكذا في مكننة العقل. لكن، عندما نعيد قراءة ج - ح **روسو** أو أ. **سميث**، نلاحظ كيف أن مشكلة الشر، لم تكن مغيبة عن تفكيرهما. لكن، كما يعتقد ذلك **دوبوي**، أن

الفلسفة المعاصرة قد غيبت الشر، للحيلولة دون مواجهة مأساوية مع الحالة الإنسانية. وتتملص السيبرنطيقا بدورها من المأساوي، على أمل أن تتجاوز الإنسان بواسطة الآلة. يطرح دوبوي قضية أساسية وهي أن: "الفكرة التي نحملها عن الإنسان [...] هل يمكنها أن تعيش أمام الكشوفات العلمية؟". أمام انتصارات العلم، فإن الإنسان الذي أريد له أن يموت على إثر الله، يجد مع ذلك مدافعين عنه، ليسوا مقتنعين أبدا بالتخلي عنه، من أجل إشباع ظمأ سلطة تكنولوجية الاجتماعي أو الحي الذي يحلم بإنزال الإنسان إلى مرتبة المادة الطيعة. وقد انبرى كتاب كثيرون للدفاع عن الإنسان، أولئك الذين انخرطوا في هذه المقاومة. وهكذا، فإن المعركة من أجل بقاء الإنسان، تكون قد بدأت الآن...

قائمة بيبليوجرافية

1) Boaz F. (1986 [1928]), Anthropology and Modern Life , New York , Ed. Dover Publications.

2) Dupuy J-P. (2002), Avions-nous oublié le mal ?, Paris, éd. Bayard.

3) Faye E. (2005), Heidegger. l'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris, éd. Albin Michel.

4) Foucault M. (1990 [1966]), Les mots et les choses. Une archéologie des sciences sociales, Paris, éd. Gallimard.

5) Foucault M. (2001 [1966]), "L'homme est-il mort ?", in Dits et Ecrits, Paris, éd. Gallimard.

6) Grondin J. (1997), Gadamer on Humanism, In L.E. Hahn (dir.), The Philosophy of Hans-Georg Gadamer, The Library of Living Philosophers vol. XXIV, Peru, I l., Open Court Publishing.

7) Guillebaud J-C. (2001), Le principe d'humanité, Paris, éd. Seuil.

8) Heidegger M. (1964), Lettre sur l'humanisme, Trad. R. Meunier, Paris, éd. aubier-Montaigne.

9) Heidegger M. (1966 [1946]), Lettre sur l'humanisme, In Question II, Paris, éd. Gallimard.

10) Hendrick, Birus (1994), The Archeology of "Humanism", In Surfaces, vol. 4.

11) Jakobson R. (2003 [1963 et 1973]), Essais de linguistique générale, Paris, éd. Minuit.

12) Lacan J. (1966), Écrits (deux volumes), Paris, éd. Seuil.

13) Lafontaine C. (2004), L'Empire cybernétique, Paris, éd. Seuil.

14) Levinas E. (1972), Humanisme de l'autre homme, Montpellier, éd. Fata Morgana.

15) Lévi-Strauss C. (1926), Gracchus Babeuf et le communisme, L'églantine, éd. maison d'édition du Parti ouvrier belge.

Lévi-Strauss C. (2003 [1958]), Anthropologie structurale, Paris, éd. Pocket. (16

Lévy B-H. (2000), Le siècle de Sartre, Paris, éd. Grasset. (17

Maritain J. (1936), Humanisme intégral, Paris, éd. F. Aubier. (18

Renaut A. (1993), Sartre, le dernier philosophe, Paris, éd. Grasset. (19

Sartre J-P. (1943), L'Être et le néant, Paris, éd. Gallimard. (20

Sartre J-P. (1996 [1946]), L'existentialisme est un humanisme, Paris, éd. Folio-Gallimard. (21

Saussure F. de (1995 [1913]), Cours de linguistique générale, Paris, éd. Payot. (22

Werner J. (1956), Humanisme et téléologie, trad. H. D. Saffrey, Paris, éd. CERF. (23

الواقعية والواقعية المضادة

- إشكالية الواقعية والبراديجم العلمي
- الواقعية السوسيولوجية، السيكولوجية والعقلية
- الواقعية التعددية والواقعية - المضادة
- قائمة بيبليوجرافية

الواقعية هي عبارة توليدية، يتم توظيفها للإشارة إلى تقليد فلسفي معين. بالمعنى العام جدا والمتداول، يتعلق الأمر بمفهوم يؤكد على الوجود الأنطولوجي للواقع، بمعزل عن العقل؛ أي الموضوعات الخارجية عنا. وبهذا المعنى، فهي تتعارض مع الموقف الإبستمولوجي للنزعة التصورية الخالصة. وأبعد من هذا المعنى العام جدا، يمكن أن تشير الواقعية إلى تيارات متنوعة، بل متناقضة. تعتبر الأفلاطونية المستوحاة من النظرية الأفلاطونية للأفكار، بمثابة شكل من أشكال الواقعية المثالية. لكن الشكل الشائع، هو "الواقعية" التي ترتبط بالمذهب الأرسطوطاليسي للمعرفة ذات الطابع الأمبيريقي.

إشكالية الواقعية والبراديجم العلمي

إذا كانت المسألة الأولى هي مسألة نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا، بالمعنى الخالص، سنتطرق الآن إلى ميدان يقع في الحدود بين الإبستمولوجيا والميتافيزيقا. يدافع **كارل بوبر** (K. Popper 1902-1994) بثبات عن موقف واقعي صرف: ويعني به الموقف الذي يؤكد بأن معرفتنا تستهدف وجود واقع خارجي عن الوعي (هذا لا يعني بأننا نعرف الشيء في ذاته، بالمعنى الكانطي). تشكل النقاشات التي تدور حول وجود العالم، بالنسبة إلى بوبر "الفضيحة الأكبر للفلسفة". ويتحدث **د. ديدرو** (Denis Diderot 1713-1784) بصدد فلسفة **ج. بركلاي** (George Berkeley 1685-1753) عن "عار على العقل الإنساني". ويضيف بوبر، بأن "نكران الواقعية ليس أكثر ولا أقل من جنون عظمة" [مرض مهني، أكثر شيوعا بين الفلاسفة المحترفين]. لكن مع ذلك، هناك مشكلة حقيقية: لا يخصص "منطق الكشف العلمي" (la Logique de la connaissance scientifique)؛ الكتاب الأهم عند ك. بوبر، أهمية كبيرة إلى نظرية معينة، إلاّ إذا كانت هذه الأخيرة "قابلة للاختبار"؛ أي إذا أمكننا انطلاقا من النظرية أن نبني تجربة، تسمح لنا عند اللزوم بتكذيب وتفنيد تلك النظرية. إن النظرية المحصنة

ضد كل خطر "تكذيب" ("falsification") ليست نظرية علمية. وبهذا المفهوم، يرفض بوبر طابع النظرية العلمية، سواء بالنسبة للماركسية كما بصدد التحليل النفسي، لأن النظريتين متحصنتان ضد كل ما يمكن أن يكذبهما [نظرية المقاومة في حالة التحليل النفسي، نظرية الأيديولوجيا في حالة الماركسية]. أما في كتابه الموسوم "المعرفة الموضوعية" (La connaissance objective)، فيحاول بوبر أن يعدل من وجهة نظره تلك. وقد مر هذا التعديل من دون أن يلحظه متملقو النظرية البوبرية العادية. وبالفعل، فإن تأكيد ضرورة أن نتبنى موقفا واقعيا في الفلسفة، يعني أننا ندعم أطروحة ميتافيزيقية لا يمكن اختبارها؛ أي أنها غير قابلة للدحض. لكن بوبر، يدخل تمييزا مفيدا آخر مفاده: إذا كانت النظريات الميتافيزيقية غير قابلة للاختبار، يمكنها مع ذلك أن تكون - عقلانيا - قابلة للنقاش. لذلك، فرغم كونها غير قابلة للاختبار، فإن الواقعية تقدم لنا أسبابا جيدة، و"حججا ذات وزن ثقيل، "رغم أنها ليست مقنعة". وبهذا الشأن، يعتقد بوبر بضرورة أن يتم الاحتفاظ بها كفرضية وحيدة معقولة. ويجب أن تستبعد المثالية بوصفها "لا معقولة".

نريد هنا أن نكتفي بالإشارة إلى إحدى الحجج الثقيلة التي تعتبر مصلحة الواقعية: "إذا كانت الواقعية [أو بشكل أدق، الشيء الذي يقترب من الواقعية العلمية] صادقة، فإن السبب الذي من أجله لا يمكننا أن نبرهن عليها هو أمر مؤكد. وسبب ذلك، أن معرفتنا الذاتية، وحتى معرفتنا الإدراكية، تتمثل في استعدادات للفعل. وهي بذلك، تشكل نوعا من التكيّف على سبيل التجريب مع الواقع. وأننا في أحسن الأحوال، باحثون وفي جميع الحالات، فإننا سنخطئ. لا توجد أية ضمانة ضد الخطأ. ونتيجة لذلك، فإن مسألة الحقيقة بكاملها [وخطأ آرائنا ونظرياتنا] تفقد كل معانيها، إذا لم يكن هناك أي واقع، وإذا لم يكن كل شيء، سوى أحلاما وأوهاما. لا يمكن أن نحول، دون تقريب هذه الحجة من الأطروحة الثانية عند ك. ماركس حول ل. فيورباخ (Luwig Feucrbach 1804-1872) والتي تقول أن: "مسألة معرفة إذا كان من الواجب علينا أن نمنح التفكير الإنساني حقيقة موضوعية"، فهذه ليست مسألة نظرية، لكنها مسألة ممارسة أو تطبيق. ففي الممارسة وحدها، يجب على الإنسان أن يبرهن عن الحقيقة. إنها بمثابة حقيقة الواقع الفعلي بالقوة، والطابع الأرضي للتفكير. إن الخصومة التي تتعلق بالواقع أو باللاواقع الفعلي للتفكير [الذي ينفصل

عن الممارسة] هي مسألة مدرسية خالصة". وليس صدفة إذن، أن يعتقد بوبر بأن الماركسيين فقط هم الذين لم يفقدوا العلاقة مع الواقع.

وفي معرض دحضه للنزعة المثالية، فإن بوبر لا يبتعد كثيرا عن موقف إ. كانط (E. Kant 1902-1994). وهكذا، فقد كتب كانط في المقدمة: تتمثل المثالية في تأكيد أنه لا توجد كائنات أخرى، باستثناء الكائنات العاقلة. أما باقي الأشياء التي نعتقد أننا ندركها في الحدس، فليست سوى تمثلات في الكائنات العاقلة التي لا يتطابق معها في الحقيقة أي موضوع، يقع في الخارج. نقول بالعكس: أن الأشياء تعطى لنا، بوصفها موضوعات حواسنا، وتقع خارجة عنا، لكن بشأن ما يمكن أن تكون في ذاتها، فإننا لا نعرف عنها شيئا، وأننا لا نعرف سوى الظواهر؛ أي التمثلات التي تنتجها فينا بتأثيرها في حواسنا. وبناء على ذلك، فإننا نتوصل دون ريب إلى أن هناك أجساما خارجة عنا؛ أي أننا نتوصل إلى أشياء رغم أنها فينا، فهي تظل مجهولة تماما، فيما يتعلق بما يمكن أن تكون في ذاتها. ونتعرف عليها بواسطة تمثلاتنا التي يوفرها لنا تأثيرها في إحساسنا ونعطيها اسم جسم. وهي عبارة تشير هكذا، وببساطة إلى ظاهر هذا الموضوع المجهول عنا، لكنه ليس مع ذلك أقل حقيقة. هل يمكن تسمية هذا بالمثالية؟ لكن ذلك، هو العكس تماما" (IV, 289). وبعبارة أخرى، فإن النظرية الكانطية للمعرفة، هي "العكس تماما" للنزعة المثالية. رغم أننا لا ندرك من الشيء سوى ظاهره، وجوده خارج عنا ومستقلا عن وعينا، فإن ذلك هو بمثابة افتراض أساسي لكل معرفة. توجد "أجسام" وهي تمثل ما هو فعلي. إن واقعية كانط، لا يمكن تأكيدها بأكثر من هذا الجلاء. وبالمناسبة ذاتها، فإن نظرية كانط تتعارض مع كافة الأشكال المعاصرة الأخرى للنزعة المضادة للواقعية، في ميدان المعرفة العلمية.

يفتقر الواقع، حسب ب. فاليري (Paul Valéry) إلى كل معنى. ولكنه بالمقابل، قادر على أن يتحمل كافة المعاني. إن نظرة بسيطة وسطحية، حول تطور التفكير العلمي، تسمح لنا بسرعة أن نفهم كيف أن مكانة الواقع والعلاقة التي يقيمها العلميون مع هذا الواقع، هما في قلب فلسفة العلوم. وهذا الأمر ليس بالغريب أبدا، إذا ما قبلنا بأن العلم في جانب بناء المعرفة، يتمثل هدفه الأساسي في إعطاء معنى للعالم... هذه المكانة التي يتمتع بها الواقع وهذه العلاقة مع الواقع، قد تم إهمالهما أحيانا من قبل العلماء [وفي أوقات معينة من تطور التفكر العلمي] الذين بدوا وكأنهم لا

يكترثون بهما. لكن هذه الغيابات المؤقتة، ترمز هي ذاتها أكثر إلى خطورة المشكلة. وتتمثل المسألة الأولى في الظاهر، في معرفة ماذا نقصد بعبارة الواقع. إن ذلك الأمر ليس قضية بسيطة، لأن الإجابة عنها متخفية في كيفية وثنايا طرح هذا السؤال. وكما هو الحال، بالنسبة لغالبية المسائل التي يطرحها الفلاسفة على العلميين، نجد أنفسنا في حضور موقف دائري أو حلقة مفرغة: من الضروري أن نعرف ماذا نقصد بالواقع، من أجل تحديد مكانته في المعرفة. لكن لا يمكننا مطلقا أن نعرف ماذا يعني الواقع، إذا لم نقرر تحديد مكانته. إذ ليس هناك وفاق بين العلماء، حول محتوى الواقع ولا حول الكيفية التي يدرك بها. إن الإثبات الوحيد الذي يتفق حوله كافة العلميين، ربما [لأنه لم يتم العثور على علمي أحادي بمفرده أبدا !] هو وجود عالم مادي، مستقل عن الملاحظة. وبالطبع، فإن هذا الوفاق هو وفاق هش: فهل يمكننا أن نحدد الواقع في المادة؛ أي في العالم المدرك من قبل حواسنا؟ كيف يمكننا أن نحدد مكانة أنطولوجية، بشأن العلاقات بين الكائنات البشرية؟ منذ زمن طويل، كان السوسيولوجيون يعتقدون بأن العلاقات الاجتماعية هي موضوع علمي. لكن ماذا بشأن المفهومات؟ لقد مثل ذلك الأمر عقدة الخصومة الشهيرة بين الكليات [المعاني المجردة الخمسة: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة والغرض العام التي سماها أرسطو محمولات]. لكن ومع ذلك، فإن هذه المسألة ليست باطلة. فماذا بشأن التجريدات؟ المفهوم هو تجريد مبني، يسمح لنا بتمثل أشياء واقعية. لكن هناك تجريدات خالصة، إنشاءات حرة ولا محدودة للعقل، على سبيل المثال: الكائنات الرياضية. إذ يعتقد البعض على الأقل في صحة ذلك، لأن الحجة الأنطولوجية هنا، هي حجة صلبة: فهل يمكن أن نفكر في كائن، ليس له من إرساء مادي، ولو كان بعيدا جدا ولو بصورة غير مباشرة؟

لكن، بغض النظر عن تلك الاختلافات، إن لم نقل الخصومات المدرسية، يوجد في كل نقطة تقاطع كبير للتفكير العلمي في نهاية كل براديجم، ونوع من الوفاق الذي غالبا ما يكون لاشعوريا، وأحيانا أخرى لا مقولا (non dit) حول حاجتنا في تغيير علاقتنا بالعالم المحسوس وبكيفية مواجهته. هكذا، فإن ما تم تسميته بـ"الثورة الكوبرنيقية" والذي شكل بدلا من ذلك، تطورا على امتداد عشرات السنين [سواء كان ذلك، تشريفا لعالم الفلك البولوني أو منحه هو بمفرده أبوة العلم الجديد (scienza

nuova)] هو بمثابة إعلان عن تغير جذري [وفي هذا، فإن عبارة ثورة ليست متعدية] في علاقات العلميين بالعالم المحسوس وبالطبيعة. وهو مفهوم جديد عن الكون الذي سوف ينتصر بين القرون 17–20م. يمكن أن نعتقد [تحت طائلة القيام بعملية جرد، بسبب غياب إمكانية الرجوع إلى الوراء] بأن هذا القرن العشرين قد عرف ثورة علمية، أعمق بكثير وحاسمة أكثر، ربما من تلك التي أحدثها العلم الحديث منذ ن. **كوبرنيك** (Nicolas Copernic 1473-1543) وج. **جاليليو** (Galileo Galilei 1564-1642) وج. **ليبنتز** (Gottfried Wilhelm Leibnitz 1646-1716) مرورا بـ ر. **ديكارت** (René Descartes 1596-1650). لقد قادت هذه الثورة الجديدة العلماء [فيما يمكن أن نطلق عليه منذ الآن فصاعدا، دون خطر الوقوع في خطئ] إلى براديجم التركيب أو التعقيد (Paradigme de la complexité). وللمفارقة [المفارقة هنا ليست في الواقع، سوى ظاهرية] ففي الوقت الذي نشأ فيه البراديجم المسمى أحيانا اصطناعيا أو بشكل تعسفي "جاليليو – كارتزي"، من تزاوج حميمي [إن لم نقل انصهارا] بين العلم والفلسفة، فقد اكتمل هذا الأخير في شكل قطيعة مع هذين العمودين للمعرفة. وهي القطيعة التي كانت واضحة جدا في نهاية القرن 19م. إن التصور الذي نحمله عن العالم والذي ساد خلال المدة التي دامتها فترة الطلاق، كان جد عقلانيا، واقعيا وماديا. إذ يحول التغير الجديد للبراديجم، جذريا مرة أخرى، العلاقة مع العالم الحسي. تلك العلاقة التي تعتبر إحدى عقد عملية التلاقي بين العلم والفلسفة. وهذا هو الانصهار الذي أدى بالطبع إلى المعرفة المتعقلة والرصينة. وهو ما تم إدراكه جيدا، منذ حقبة الفلاسفة الأوائل قبل سقراط.

الواقعية هي إذن، علامة فلسفية عريضة بما يكفي، ككل رمز، يمكنها أن تكون اختزالية وقد تستخدم بصورة تعسفية. تتميز الواقعية بمنهج: الانطلاق من التجربة (أمبيريقة، حسية) للصعود إيجابيا، نحو المبادئ الأساسية. فهي تفترض أن العالم، هو نفسه، مبنين عقلانيا. وأن عقلنا يمكنه أن يستخلص ويعرف تلك البنيات. ويمكننا أن نعرف جوهر الأشياء، ولا يوجد أي تعارض [من النوع الكانطي] بين الشيء "في ذاته" والظاهرة. بعبارة أخرى، فإن الشيء الذي تجرى عليه التجربة بكيفية حسية، لا يختلف عن جوهره المعروف، في شكل مفهوم عن طريق العقل. لقد تم الهجوم على الموقف الواقعي، من قبل أصحاب النزعة الإسمية التي يمثلها

بالخصوص ج. دوكهام (Guillaume d'Ockham 1285-1349): هؤلاء الأخيرين ينتقدونها، بشأن الخلط الذي تقيمه بين الكلمات والواقع وفي اعتقادها بأن لغتنا وتفكيرنا القابلين للتعميم، يعودان بالفعل إلى نوع من الواقع (بالمعنى المتجاوز للعقل). يعتقد الإسميون هكذا، أن بنيات تفكيرنا ولغتنا لا توجد في العالم. وأن خطأ الواقعيين، يتمثل في الإسقاط التعسفي لمفاهيم اللغة، داخل أشياء العالم. ذلك أن ف. نيتشه (F. Nietzsche 1844-1900) مثلا، دأب على مهاجمة الاعتقاد في قواعد اللغة، في مؤلفه "أفول الآلهة" (Crépuscule des idoles). لقد تم انتقاد النزعة الواقعية أيضا، من قبل التيار الحديث المسمى "مثاليا"، الذي يعتقد أن التجربة الأولى تتطلب سذاجة تدعو إلى الشك فيها. كان ر. ديكارت، هو الأول الذي قلب الأساس الواقعي للمعرفة، عندما لم يعد ينطلق من تجربة العالم، لكن من داخلانية الذات نفسها. وتابع إ. هوسيرل (E. Husserl 1859-1938) هذا السبيل بتجذيره، بواسطة منهجيته في الاختزال التي تتمثل في وضع - بين قوسين - التجربة الأولى عن العالم، بهدف الرجوع بكيفية انعكاسية خالصة، إلى أنماط الوعي المتعالي التي تشكلت. ويدافع هؤلاء الفلاسفة، أصحاب النزعة الذاتية، عن إمكانية التوصل المباشر والحدسي للجواهر (أو المثل).

لا يجب أن نعتقد، بأن الفلاسفة يمتلكون دوما أفكارا محددة جدا في ذهنهم، عندما يتعرضون لإشكالية "الواقعية" أو عندما يظنون هم أنفسهم أنهم "واقعيون". وفي الحالة التي تكون لديهم فيها أفكار دقيقة وواضحة، في أذهانهم بما فيه الكفاية، فليس من المؤكد تماما أن تمتلك تلك الأفكار نقاطا مشتركة. فما هو القاسم المشترك بين الواقعية التي تتطلب منا أن نأخذ في الحسبان ما نحن عليه وقدراتنا الفيزيقية والسيكولوجية والواقعية التي تؤكد على وحود أخلاق متعالية حقيقية أو مثالية، تكون فرص تجسيدها في عالمنا اللامكتمل من الناحية العملية، لا موجودة أو منعدمة (G. E. Moore 1873-1958)؟. وما هو القاسم المشترك إذن، بين الواقعية المحددة مقارنة بالنزعة الاسمية (Nominalisme) وبالنزعة المثالية (Idéalisme) أو بالنزعة الأدواتية (Instrumentalisme)؟ وفيما تشترك النزعة الواقعية السيمانطيقية [التي وفقا لها: أن الحكم على ميدان معين بأنه واقعي، يعني تأكيد أن كل منطوق يتعلق بهذا الميدان، هو بالضرورة صحيح أو خاطئ أو أن مبدأ الثنائية، يحكم هذا الميدان] والواقعية

الأنطولوجية التي لا تعتقد بوجود أي شيء مشترك بين الميدان المنطقي والميدان الفيزيقي، حتى وإن كان الميدانان يحكمهما مبدأ الثنائية؟

الواقعية السوسيولوجية، السيكولوجية والعقلية

هل يجب علينا إذن، أن نثق فيما يقوله العلماء؟ يقع هذا السؤال في قلب إحدى المشكلات الهامة لفلسفة العلوم: إنها مشكلة الواقعية. ويغطي هذا المصطلح، الأطروحة التي وفقا لها أن العلماء يصفون الواقع، مثلما يتبدى لهم وفي ذاته. في هذه الحالة، عندما يقول علماء الكون، بأن "الكون قد نشأ منذ 15 مليار سنة"، يجب علينا أن نقبل بشكل نهائي، أن الكون قد ولد بالفعل منذ 15 مليار سنة. لكن، هذه الأطروحة تواجه عدة اعتراضات. فعلى المستوى التاريخي، يمكننا أن نشير كيف أن النظريات العلمية، يتم استبدالها بشكل منتظم بين الحين والآخر، بنظريات أخرى جديدة. إذ تفرز هذه الأخيرة وتدخل أحيانا أخرى، مفاهيم مختلفة تماما عن تلك التي تتضمنها النظريات التي أطاحت بها. وهذا ما يستدعي التفكير بأن النظريات العلمية، لا يمكنها أن تمثل الواقع ولو بصورة تقريبية. كما يكتسب واقع بعض الأشياء، بعضا من خصائصها فقط، عندما يتم ملاحظتها [مثلما هو الشأن في الميكانيكا الكمية، مثلا]. ألا يدفع بنا ذلك إلى الاستغناء عن فكرة وصف الواقع المستقل، عن أية ملاحظة؟ وبشكل مبسط، لا يجب علينا أن نقتنع، بأن الخصائص التي ننسبها للأشياء ترتبط بالوسائل التي نوظفها لملاحظتها [الوسائل المفهمية، الفيسيولوجية، الأدواتية]؟ وهكذا دواليك... لكن رغم ذلك، يجب أن تصمد هذه الانتقادات بدورها، أمام مجموعة من الاعتراضات. لنقل ببساطة، أنه من غير المستساغ، أن نقبل في الوقت ذاته، الانتقادات الني تنبني على النشاط العلمي ذاته (ميكانيكا كمية، مثلا) والانتقادات ذات الصبغة التاريخية التي تقلل من أهمية النظريات العلمية. ذلك أن تلك الانتقادات، تخرب سلطة تلك النظريات. ويبدو النقاش إذن، شائكا نسبيا، لكن لا مجال لاستبعاده.

رغم هذا النوع من الصعوبات، فإن ذلك لم يرهب أبدا الفلاسفة الذين حاولوا، رغم كل شيء، أن يقترحوا خصوصيات شاملة أو عامة عن الواقعية. إن ما كان يبدو، في نظرهم في حالات عديدة وبشكل عام، هو الفكرة التي وفقا لها أن ما هو صحيح

أو ما هو موجود، يمكنه أن يكون مستقلا (أو مستقلا شيئا ما) عن معتقداتنا الأكثر تبريرا وعن تفضيلاتنا الأكثر معقولية وعن نظرياتنا الأكثر دقة وعن مناهجنا البحثية الأكثر تقدما. ومن هنا، فقد جاءت الصيغة المختصرة والحادة التي قدمها **إليوت سوبر** (Elliott Sober) الذي لا تعني الواقعية بالنسبة إليه، شيئا آخر، سوى إعلان استقلال وتقرير مصير. ذلك أن المسألة الفرعية، هي: الاستقلال في مقابل ماذا؟ إنه التحرر من معتقداتنا، من تفضيلاتنا ومن حالات الأشياء الفيزيقية؟ وفي الحقيقة، لا يكون التحرر النسبي سوى بصدد الميادين النوعية [حالات عقلية، حوادث اجتماعية، ألوان، وعي، الخ]. ويبدو أن مسألة الواقعية، يمكننا أن نطرحها بكيفية مفهومة.

وفي العلوم الإنسانية، فإن المواقف التي تثير النقاشات الأكثر أهمية، هي التالية:

1/ النزعة السيكولوجية (Psychologisme): تكون المواقف الواقعية، بشأن الحالات العقلية وليس بالنسبة للموضوعات الاجتماعية.

2/ النزعة السوسيولوجية (Sociologisme): تكون المواقف الواقعية، بالمقارنة مع الموضوعات الاجتماعية وليس فيما يخص الحالات العقلية.

وعلى عكس ما يمكن اعتقاده، فإن واقع الحالات العقلية، ليس أمرا مؤكدا إلى هذا الحد. كما أن واقع الحالات الاجتماعية، ليس مرفوضا إلى هذه الدرجة أيضا. وفي النهاية، فإن الحجة التي يمكن توظيفها للدفاع عن الواقعية العقلية أو النزعة السكولوجية، يمكنها أن تساعد على تبرير الواقعية الاجتماعية أو النزعة السوسيولوجية.

بالنسبة لأولئك الذين يتبعون أطروحة **ف. كوين** (W. Quine 1908-2000) فإنه لا توجد ذات (كيان) من دون هوية ولا وجود لهوية، دون إمكانية تفريد (Individuation) على حد تعبير **د. دفيدسون** (D. Davidson 1917-2003). ولهذا السبب، فإنهم يظلون مرتابين على غرار العلماء السلوكيين، بشأن واقع الحالات العقلية، بحكم أنها تطرح عليهم مشكلات تفريد صعبة. فهل من الممكن، أن نقيم الدليل على أن الذوات (الكيانات) العقلية (أفكار، معتقدات، رغبات، نوايا، حالات الوعي، الخ) هي التي تمتلك شروط هوية؟ هل يمكن أن تفرد فكرة ما، مثل المبراة؟ إن تفريد شيء ما، يتطلب منا أن نمتلك على الأقل، وسائل "التعرف" عليه مجددا، وإمكانية أن نقول بأنه هو الشيء ذاته. هل لدينا على سبيل المثال، وسائل لكي

نتحقق من أن شخصين اثنين، يتقاسمان الفكرة نفسها؟ وهل يمكننا أن نتعرف على الأفكار، بواسطة اللغة؟ إن هذا المقياس، هو بشكل جلي غير كافي. إن حقيقة، أن ينطق شخصان اثنان الجملة نفسها، لا يعني بالضرورة أنهما يشتركان في الفكرة نفسها [لنتذكر حالات السخرية]. فما هي الوسائل الأخرى التي نتوفر عليها؟ وهل يجب علينا، بدلا من ذلك، أن نلاحظ الحركات؟ البيئة المحيطة؟ أم فحص عمليات الدماغ؟

يبدو، أن لا واحدة من هذه الوسائل واعدة جدا، حتى الأداة الأخيرة. وذلك للسبب التالي: إن القصدية (Intentionnalité)؛ أي القدرة على تمثل الذات للأشياء، في مظهر معين مستقل عن المظاهر الأخرى التي تتعلق بتلك الأشياء [وبعيدا عن وجود تلك الأشياء] هي إحدى الخصائص التي تميز الحالات العقلية، مثل الأفكار. فهل يمكننا أن نسندها إلى حالات الدماغ، هي نفسها؟ وهنا، يكمن السؤال برمته. من الوهلة الأولى، هذا النوع من الخصائص، لا يمكن امتلاكه من قبل الأشياء الفيزيقية. فالمبراة، لا يمكنها أن تتمثل أي شيء. وبكل صرامة، فلا يمكن لأي شيء - مما هو فيزيقي - أن يتمثل أي شيء مهما كان. وبالمقابل، فإن الحالات العصبية هي حالات فيزيقية خالصة. إن محاولات البرهنة، على إمكانية إثبات أن الكائنات التي تتمتع بلغة، هي على الأرجح التي تقدر على التمثل ومن ثم على القصدية، يمكنها مع ذلك، أن تفتح ثغرة في هذا الموقف الذي لا يبدو أنه غير قابل للمساس به.

لكن الوسيلة الأفضل، من أجل حماية واقع الحالات العقلية، تتمثل ربما في افتراض أن وجودها يرتبط بواقع الحالات الفيزيقية (العصبية)، دون أن تكون قابلة للاختزال فيها. إنها الحجج المسماة، حجج "الورود" أو"إمكانية التحقق المتعددة" التي تمنح معنى معينا لهذه الإمكانية. إنها تلك الحجج التي تقبل، بأن حالات متعددة، يمكنها أن "تحقق" و"تهيئ" الحالة الذهنية نفسها. إن التفكير المنطقي [الذي يمكنه أن يجري في أي دماغ] هو الذي يكون في حالة جيدة. لكن لا شيء يمنعنا من التفكير، بأنه يمكن أن يتم كذلك جيدا، في كافة أنواع الحواسيب الأخرى التي لا تكون بنيتها الفيزيقية متماثلة مع بنية الدماغ الآدمي.

هل يسمح لنا التفكير بأن الوقائع الاجتماعية، يمكنها أن تكون مستقلة تماما عن تصوراتنا، معتقداتنا، أفضلياتنا، انفعالاتنا وأفعالنا؟ وهل من المنطقي أن نمنحها قدرات

وسلطات سببية؟ باختصار هل أن النزعة الواقعية بالمعنى القوي، هي اختيار مفتوح في كامل العلوم الاجتماعية؟ ترتكز نظرية الوقائع المؤسساتية عند ج. سورل (John Searle) على عملية التميز بين الوقائع الخام، المستقلة عنا، والوقائع المؤسساتية التي تستند إلى مؤسسات لأجل وجودها وترتبط بنا نتيجة لذلك. في الحقيقة، إن استعمال مثل هذا التصنيف يدافع ضمنيا عن موقف إبستمولوجي يدعى واقعيا والذي وفقا له يوجد واقع خارجي، "مستقل عن تمثلاتنا". ولفهم موقف سورل هذا، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان أنه في الوقت الذي ألف فيه كتابه، فقد كان قسم كبير من المثقفين الأمريكيين والأوروبيين، يدافعون بضراوة كبيرة عن الموقف المعاكس. بالنسبة لهؤلاء بالفعل، ليس الواقع غير مستقل عن تمثلاتنا الإنسانية، لكنهم يعتقدون زيادة على ذلك، بأن الموضوعات الصادقة لا تتطابق مع الوقائع. إذ يرفض سورل جذريا حججهم وحاول في الفصلين الأخيرين من كتابه، بأسلوب مقنع، أن يدحض في مرحلة أولى حججهم [على الأقل بشكل دقيق، الحجج التي انتقوها في الأدب] ثم يكشف لماذا يكون من المفضل الانضمام إلى وجهة النظر الواقعية. يبدأ سورل بتحديد الوقائع الرئيسية لرؤيتنا المعاصرة للعالم، بتحليلها في ضوء التقسيم الذي وضعه بين الموضوعية والذاتية. إنها تنبني على الخصائص البنيوية التالية:

- الواقعية الخارجية. العالم موجود مستقلا عن التمثلات التي لدينا. وهذا ما يقترب من فكرة وجود واقع أنطولوجي موضوعي (مستقل عن العقول)، باستثناء حقيقة أن بعض الحالات الذهنية تكون مستقلة عن التمثلات، لكنها ليست مستقلة عن العقل (مثل الأوجاع). هكذا، تستدعي الأنطولوجيا الموضوعية منطقيا، الواقعية الخارجية.

- تتمنع الكائنات البشرية بكيفيات مختلفة، ترنبط فيما بينها، لكي تتوصل إلى خصائص هذا العالم وتتمثلها. تستدعي هذه المصادرة، أن توفر لنا الذاتية الأنطولوجية إمكانية أن نتوصل إلى مجموع الواقع الذي نتعرف عليه، سواء كان أنطولوجيا ذاتيا أو موضوعيا، أو كان إبستمولوجيا ذاتيا أو موضوعيا.

- تعكس بعض تلك التمثلات طبيعة الواقع. فإن توصلت إلى ذلك فهي صادقة، وإلا فهي خاطئة. تحدد هذه المصادرة نظرية الحقيقية المماثلة (la théorie de la vérité correspondance).

- إن أنساق التمثلات هي بمثابة إنشاءات بشرية تعسفية. إنها أطروحة النسبية المفهمية (relativité conceptuelle).

- تتأثر الجهود التي يبذلها الإنسان للتوصل إلى تمثلات صادقة عن الواقع، بعوامل من مختلف الأشكال.

- إن تحصيل المعارف، هو بمثابة امتلاك تمثلات صادقة، يمكننا بشأنها أن نقدم تبريرات أو إثباتات أمبيريقية. إذا كنا نحوز على معرفة صادقة، فإننا نتوفر إذن على الموضوعية الإبستمية تحديدا. ويضيف سورل إلى ذلك بقوله: "يمكننا أن نصنف المعارف بالطبع بحسب موضوعها، لكن ليس هناك موضوع يسمى "علما" أو "معرفة علمية". لا يوجد سوى المعرفة. و"العلم" هو اسم نطبقه على ميادين، حيث أصبحت المعرفة ممنهجة، مثل: الفيزياء والكيمياء" (Searle, 1998, p. 195).

يتطلب الاقتراح الأول إذن، أن نعتبر الواقعية بمثابة نظرية أنطولوجية مبنية على فكرة مفادها أن الواقع مستقل عن تمثلاتنا، أو يمكن قول ذلك - بشكل مغاير - أن الأشياء "هي بكيفية معينة مستقلة منطقيا عن كافة التمثلات الإنسانية" (Ibid, 1998, p. 200). يجب أن تفصل هذه الأطروحة بشكل دقيق، بين التباسات كبيرة ثلاثة:

- نخلط أحيانا بين الواقعية ونظرية الحقيقة - التطابق. إنها مصادرة دون أسس، لأن الواقعية لا تستدعي بالضرورة نظرية الحقيقية - التطابق [يمكن الاكتفاء بتأكيد فكرة أن العالم موجود]. وبالمقابل، فإن نظرية الحقيقة - التطابق تشترط الواقعية، لأنها تفترض واقعا تتطابق معه موضوعات صادقة.

- البعض يرتكب أخطاء تتمثل في افتراض، أن الواقع يتضمن مركبا إبستيميًا. بينما يبين سورل أنهما مشكلتان منفصلتان.

- وآخرون يفترضون بأن الواقع يشترط النظرية التي وفقا لها أن هناك مصطلحا واحدا ووحيدا هو المفضل، لكي نصف الواقع. لكن لا يوجد أي سبب يدعو إلى ذلك. إذ تكتفي الواقعية فقط، بإثبات أن العالم يوجد بمعزل عن وجودنا.

وفيما يلي، يكشف سورل عن ضعف الحجج المضادة للواقعية:

- بداية، إن النسبية المفهمية لا تناقض الواقعية، إنها تقول فقط بأن تمثلات الواقع هي تمثلات نسبية إلى مجموعة من المفاهيم المنتقاة.

- بعد ذلك، فهو يرفض حجة التحقق (vérificationniste) التي تصر على حقيقة أنه لا يوجد شيء خارج التجربة والمعرفة ولا يبدو أنها تعارض الواقعية.

- أخيرا، فهو يستبعد حجة ("Ding an sich") التي تستند إلى فكرة، أن تجاربنا عن الواقع مشبعة بالمفاهيم التي نستخدمها.

ما هي الحجج المقترحة من طرف الواقعية، لإثبات أطروحتها. رغم عدم إمكانية تقديم دليل مباشر للواقعية الخارجية، يمكن تقديم حجة تكون في صالحها: يتطلب الاتصال من أجل التوصل إلى فهم عادي للآخر، أن نفترض الواقعية الخارجية. مع ذلك، بصدد هذه الحجة، يمكن أن نعارضها بحجة النزعة الأحادية التي تؤكد بأن العالم ليس سوى حلم، ووهم. ولكن في جميع الحالات، بالتحدث مع الآخر المتخيل، فإننا نستمر رغم كل شيء في افتراض الواقعية بوصفها خلفية. يبين سورل إذن، ملاءمة الأطروحة الواقعية ونقائص الأطروحة التركيبية. لكن هناك سؤال يظل يطرح بهذا الصدد: فيما تكمن أهمية هذا النقاش بين الواقعية واللاواقعية إلى هذا المستوى؟ ألا يعتبر نقاشا لا طائل من ورائه؟ كل واحد منا يتخندق خلف حججه، للهجوم على الآخر في أحسن فرصة؟

يعتقد سورل عكس ذلك تحديدا، لأن الانتقادات التي توجه للنزعة الموضوعية (Objectivisme) والأنطولوجية هي بشكل لا مباشر، انتقادات موجهة ضد الموضوعية الإبستيمية ومنها إلى العقلانية، الحقيقة والذكاء في النقاش الفكري المعاصر. إن تأكيد الواقعية، يكشف أن هذه الأخيرة تفترض الميادين العريضة من اللغة، يعني إذن مواجهة للنزعة اللاعقلانية. في الفصل الأخير، يدافع سورل عن أطروحة الحقيقية - التطابق. تأتي هذه الأخيرة في الحقيقية، لكي تدعم تحليله للوقائع المؤسساتية. ذلك لأن الجدول العام الذي ينطلق من الواقعية الخارجية إلى البنية الاجتماعية، يتطلب أن تتوسطه نظرية تثبت صدق الوقائع؛ أي نظرية إبستمولوجية تصادر أن كل موضوع صادق، يتطابق مع واقع. فما هي النتيجة التي يتوصل إليها سورل، في نهاية المؤلف؟ حسب رأيه، يكون من المهم أن نتخلي عن التعارض التقليدي القائم بين الثقافة والبيولوجيا. إذ أن الثقافات المختلفة هي أيضا أشكال يمكن أن تتجلى تحتها بينية بيولوجية إلى درجة أن بين البيولوجيا والواقع الاجتماعي، يتوسطه ميدان كامل من: الوعي، القصدية والوقائع العقلية التي يجب علينا في يوما ما أن نكشف

عن أسرارها.

ليس بإمكاننا أن نستبعد إمكانية أن تكون بنيات اللامساواة العميقة، مستقلة عن رغباتنا [خاصة إذا كنا في أسفل الهرم] أو عن معتقداتنا [فقد لا تكون لدينا أية فكرة عن مسألة توزيع الثروات أو عن العلاقات بين "النخب"، الخ]. لكن، هل يحدث أن تكون تلك البنيات مستقلة بشكل كامل، عن كل نشاط إنساني وعن كل نظام جزاءات تحديدا؟ إنه لأمر مربك. لننظر على سبيل المثال إلى معيار محلي، يقول على سبيل التذكير، أنه لا يجب الأكل في صحن الجار، دون موافقته. فكيف سيكون نمط وجوده، إذا لم يجاز كل شخص عند خرقه ذلك النظام أو إذا لم يستعمله شخص آخر لتبرير فعلته. وإذا لم يكن ذلك المعيار موجودا في قائمة المعتقدات الفردية، أيا كانت؟ مثل هذا النوع من المعايير، لا يبدو أنه يوجد مستقلا عن كل شكل من أشكال الاعتراف (Searle, 1932). وبهذا تتميز المعايير للوهلة الأولى، عن القواعد المنطقية أو الالتزامات الأخلاقية القاطعة التي لا يرتبط وجودها بالاعتراف بها. وبشكل عام جدا، يبدو لنا جليا، أن الأحداث الاجتماعية لا يمكن تصورها بوصفها أحداثا مستقلة جذريا عنا. ونستطيع أن نؤكد، بأنها مستقلة إما عن أفعالنا وإما عن معتقداتنا أو كذلك عن رغباتنا أو انفعالاتنا. لكنها ليست مستقلة عن كل هذه العوامل، في الوقت نفسه.

ولأن هذه الأشياء الاجتماعية، لا يمكن من حيث المبدأ أن نتصورها مستقلة عن كل علاقة مع الأعوان أو عن خصائصهم، فهل يتبع ذلك أنه لا يمكن أن تكون موضوعية! هذه الخاتمة لا تفرض نفسها. إن حقيقة أن تكون الألوان تابعة لردود أفعالنا، فذلك لا يمنعها مطلقا أن تكون موضوعية بمعاني عديدة. هكذا، يمكننا أن نتقبل إمكانية الخطأ في تقديراتنا عن اللون. وهذا ما يعني ضرورة أن نمتلك المقاييس الموضوعية فيما يتعلق بها. وبالكيفية نفسها، يمكننا القول بأنه وبحكم أن الظواهر الاجتماعية، تكون مرتبطة بردود أفعالنا، فهذا لا يمنعها بتاتا من أن تكون موضوعية. إن ظاهرة ما لا يمكنها أن تكون اجتماعية، إلاّ إذا استدعت مجموعة من ردود أفعال وجدانية أو سلوكية (استنكار، إقرار، تعاون وعزوف، الخ) وبالكيفية نفسها تلك التي لا يكون بها شيء ما ملونا، إلاّ إذا تطلب ردود أفعال ذاتية (تجارب الأحمر، الأزرق، الخ). إن التصور الضعيف لموضوعية الوقائع الاجتماعية؛ أي هذا التصور

الذي دون اختزاله في بعض ردود أفعالنا الوجدانية أو السلوكية، يجعلها مرتبطة ببعضها البعض هو تصور جذاب جدا. إنه يتقبل الوقائع الاجتماعية الموضوعية، دون أن يدفع ضريبة أنطولوجيا خارقة للعادة. إذ يبدو أن هذا التصور، يعطي معنى معقولا للفكرة التي تقول أن هذه الأحداث تؤثر بشكل ما في معتقداتنا وفي أفعالنا الفردية. إن ذلك في الأساس، هو التصور الضعيف لموضوعية الأشياء الاجتماعية الذي يلهم معظم النظريات الاجتماعية الراهنة، المسماة "واقعية" التي ازدهرت حول أعمال ر. **بهاسكار** (R. Bhaskar) وعلماء الاجتماع الذين يستوحون منه أعمالهم على شاكلة **أ. جيدنز** (Anthony Giddens). لكن هذه الرؤيا الضعيفة لموضوعية الأحداث الاجتماعية أليست هي أيضا ضعيفة جدا؟ باستثناء أعمال سحرية، هل يمكن لهذه الرؤيا أن تضمن لااختزالية الوقائع الاجتماعية في الوقائع السيكولوجية وهو الشرط الذي يجب أن يلبيه كل تصور عن موضوعية الوقائع الاجتماعية، حتى ولو كان ذلك بشكل طفيف؟

الواقعية التعددية والواقعية - المضادة

ربما قد تفاجئنا عبارة "واقعية تعددية"، لكن لا يجب أن تثير لدينا أي إشكال. إذ يمكنها بداية أن تؤخذ أولا بمعناها الضعيف حيث تشير بالخصوص إلى الفكرة البوبرية التي مفادها أن الاختزالية، ليست في العلم سوى موقفا مبدئيا: "يمكن ألا توجد أية اختزالية نظرية انطلاقا من البيولوجيا وصولا إلى الفيزياء، كما لا توجد اختزالية من الميكانيكا إلى الكهروديناميكية ولا اختزالية نظرية بالمعنى المقابل" (Popper, 1991, p. 433). يكون لدينا عندئذ مستويات متعددة متناقضة لوصف العالم، النواميس والكائنات التي تتدخل في هذه المستويات المتنوعة، رغم أنها لا يمكن ببساطة أن تعبر عن نفسها إحداها مقارنة بالأخرى، فهي واقعية إحداها كما الأخرى. لكن يجب علينا أن نأخذ هنا لفظ "واقعية تعددية" بمعناها القوي جدا. أما المعنى الثاني الذي يدافع عنه ب. **فيراباند** (P. Feyerabend 1924-1994) فهو فكرة أن أوصاف العالم المختلفة جذريا، العلمية أم لا، يمكنها أن تستعين بكائنات واقعية (ذرات أو آلهة إغريقية، على سبيل الذكر). وهذا ما يجعله يُعتبر من دعاة النسبية، في حين أنه قد استغنى هو ذاته عن انتسابه لهذا التيار الفكري. هكذا يشرح فيراباند

بأن "أشكالا عديدة من الحياة والمعرفة ممكنة، لأن الواقع يسمح لها بذلك ويحفزها وليس لأن "الحقيقة" و"الواقع" مفهومان نسبيان" (Feyerabend, 1996, p. 262). فالعلم على هذا المنوال، ليس سوى أداة معرفة للواقع من بين أدوات أخرى، لكنه بحق أداة معرفة للواقع: "العلم ليس بالتأكيد هو المصدر الوحيد للمعلومة الأنطولوجية الموثوق بها"، هي ذاتها. فإذا رغبنا في أن نتحدث بصرامة تامة، يجب عندها أن نحدد بالنسبة لفيراباند أن "الـ" علم لا يوجد، لأنه لا يوجد ما يوحده، وإذن لا شيء يسلم بوجود مسبق لوصف علمي، مقارنة مع وصف آخر. ولا وجود لوحدة في المنهج: نعرف جيدا، بأن صيغة "كل شيء جيد"، لا تؤكد بأن أي شيء يصلح في كل ظرف، لكنها تؤكد حقيقة أن هناك مناهج مختلفة [إن لم نقل متصارعة] قد سمحت للعلماء عبر القرون، بحسب الظروف الطبيعية أو الاجتماعية، بتطوير برامجهم البحثية. كما لا توجد وحدة حول رؤية العالم: اعتمادا على أحد مؤرخي أفكار بداية القرن العشرين، وهو جون. ت. ميرز (John T. Merz). فقد ميز فيراباند على الأقل، بين أربعة منظورات علمية للعالم (فلكية، ذرية، حركية وميكانيكية، فيزيائية) وأضاف إليها رؤية خامسة هي الرؤية الفينومينولوجية.

لقد وجدت هذه التعددية القوية، في شكل جنيني عند فيراباند الشاب: فقد طرح هكذا، "مبدأ انتشار: ابتدعوا وابنوا نظريات متعارضة بواسطة وجهة نظر مقبولة، حتى لو حدث أن تأكدت بقوة وقبلت بشكل واسع". هذا المبدأ كما أكد عليه: "يحول دون استبعاد النظريات الهرمة التي تم دحضها". وذلك لأن "كل النظريات بما فيها تلك التي ألقي بها في طي النسيان، يمكن القول بأنها تمتلك تركيبة "طوباوية"، بمعنى أنها توفر [فرصة] لأجل تطابق الأفكار التي توجد في نقطة استقطاب عناصر القياس المستديمة التي تتحسن بانتظام". إن لاقياسية النظريات لا تمنع، بل أنها تسمح بحوار مثمر بين أصحاب تلك النظريات. وهو يعاتب ت. كون (T. Kuhn 1922-1996) على دعمه "اختيارا حصريا لمجموعة خاصة من الأفكار [الانشغال المهووس الوحيد] لفائدة وجهة نظر وحيدة معزولة". يبدو من الصعب أن تؤول النظريات المتعارضة بكيفية واقعية. ونشير إلى أن أ. سوكال (Alan Sokal) وج. بريكمون (Jean Bricmont)، لا يتحدثان سوى عن قيمة النظريات: "إننا بصدد نظريتين تتناقضان بشكل تبادلي، فكيف يمكنهما أن تكونا مقبولتان

معا؟". إن قبول ذلك، بالنسبة لهما هو علامة على "موقف نسبي". لكن هذا الموقف يتحدد في العلم المعاصر: من جهة، تصف لنا الفيزياء الذرية مادة مكونة من جزيئات ومن جهة أخرى، ميكانيكا الأوساط المتمددة، مثلما يشير لها اسمها، تصفها كممتدة بالأساس. في الوقت الذي تلعب فيه هذه الاستمرارية، دورا جوهريا في بعض نتائج ميكانيكا السوائل التي ترجع بروز عدم الاستقرار خلال الانتقال نحو الاضطراب إلى "صدامات تواتر"، عندما تصبح بعض العلاقات عقلانية. لكن بالنسبة للأحجام من الطبيعة ذاتها، بواسطة تركيبة مكممة ومخفية للمادة، فإن كل العلاقات تظل عقلانية.

يمكننا إذن، أن نقبل الفكرة البسيطة التي وفقا لها أن استمرارية السوائل هي بمثابة وسيط بسيط للحساب، و"وهم مفيد" يعارض واقع الذرات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ألا يمكننا عندها أن نستبعد واقع الذرات أيضا، لأن ميكانيكا الكم تأتي لتخرب فكرة الأجسام الأولية التي يمكن أن نتتبع موقعها الفضائي، بدقة عبر الزمن؟ يكون من المعقول هنا اعتبار أننا بصدد مقاربات متنوعة، معارضة لواقع واحد. وعلى كل، فقد تخلى العلم منذ قرن من الزمن على الأقل، عن إعطائنا نظريات صادقة تماما، إذ هو يدعي الاقتراب من الحقيقة وحسب. لكن قد توجد عدة مقاربات مختلفة لحقيقة واحدة. وهنا يمكن اقتراح مثال معروف في البلدان الأنجلوسكسونية، ربما بفضل أسطورة شرقية، عن مجموعة عميان وفيل: كل أعمى يلمس جزءا مختلفا من جسم الفيل يعرفه بكونه شيئا مختلفا، لكن الفيل الواقعي بالفعل، ليس هو كذلك تماما. ومع ذلك، فإن الفيل هو كل ذلك في الوقت ذاته. وفي فلسفة العلوم، يبدو أننا نعثر على هذه الفكرة التي تمت معالجتها في مقالة لصاحبها ب. تيلر (Teller, 2004, pp. 425-447) الذي دافع عن فكرة أنطولوجيا متعددة. فهو الذي يصف النظريات العلمية بـ"أوهام مفيدة"، ثم يصحح ذلك بعبارة "أوهام إخبارية"، ثم يصفها بـ"أوهام حقيقية". لكنه استبعد عبارة "أوهام" حتى وإن كانت مصاحبة للوصف ["حقيقية"] وينظر لها كمحطة: إننا نؤمن عفويا بالأوهام وأنها منتجات خالصة من التخيل الذي يفتقر إلى أدنى واقع.

ويقابل فيراباند هو نفسه بين "الأوهام" والأشياء "الواقعية". رغم أن عبارة ("fiction") جاءت من اللاتينية (fingo) التي تعني "شكّل، عجب، كيف"، وهي

النشاطات التي لا تنجز من العدم، لكن تنجز انطلاقا من مادة موجودة مسبقا. لسنا هنا إذن بعيدين كل البعد عن فكره، حتى ولو أنه يفضل الحديث عن "نحت": الإنسان هو "نحات للواقع". لقد "صنع" العلماء الذرات الميتافيزيقية في البداية، ثم صنعوا الذرات الفيزيائية الكبيرة وانتهوا بعد ذلك، إلى الأنساق المعقدة للجزيئات الأولية"، انطلاقا من مادة لا تحتويها سوى تقديريا، مثلما كان شأن الإغريق الذين صنعوا آلهتهم، انطلاقا من حالة مسبقة من هذه المادة نفسها. توجد إذن تاريخانية للواقع، لذلك فإن فيرباند الكهل، يعارض الواقع الذي "يسلم بأن العالم مستقل عن نشاطاتنا في التقاط المعرفة": هذا الواقع ذاته، حتى وإن كان يتحلى بصبغة العلمية، هو بسبب طابعه التأملي، أفلاطوني في الجوهر، لا يأخذ في الاعتبار الواقع المتحول للنشاط الإنساني. لكن، أن نأخذ في الاعتبار هذا الواقع لا يتناقض مع واقع فيراباند الشاب: بعد الانتهاء من صقلها، فإن منحوتاتنا تعاند ربما لفترة معينة، إذن توجد في الحقيقة "حالة من الأشياء المستقلة سببيا عن حالة الملاحظين، أدوات القياس، الخ، لكنها قد تؤثر في تلك الأدوات وأولئك الملاحظين". بالتأكيد، ليس بإمكاننا أن ننحت أي شيء: المادة التي تشكل الواقع "تصمد، فبعض البنايات [بعض الثقافات الناشئة - تقديس سفينة الشحن، مثلا] لا تجد أية نقطة هجوم وتنهار بكل بساطة". مع ذلك، فإن هذه الـ"مقاومة، تكون ضعيفة أكثر مما يفترضه المهنيون الواقعيون اليوم"، أولئك الذين يعتقدون بعدم وجود سوى كيفية واحدة لتشكل الواقع.

وبواسطة الواقعية [واقعية متطرفة] فقد نسي فيراباند هو نفسه تاريخانية الواقع واندفع أحيانا للتعبير، كما لو أنه كان يدافع عن مواقف صعبة التحمل، بحيث نرغب في وصفه بالنسبوي: ففي "حوار حول المعرفة" (Dialogues sur la connaissance) وهو يرد على مخاطبه الذي كان يصف "آلهة هومير، المسيح" بأنها "أوهام"، أجاب فيراباند بقوله: "لا إنها أجوبة، حددت طبيعة حقبات كاملة" [(وهو ما لا يمكن إنكاره]. وتابع يقول: "الإجابات المحدودة للإجراءات المحدودة عند عقلانيينا المعاصرين، لا تبدو عالمية إلا لأن البدائل المتوفرة اليوم ينقصها الدعم وخاصة الدعم المالي"(ibid., p. 267). فقد يبدو هنا أنه يوحي بأن آلهة هومير لا تزال حاضرة في عالمنا، حتى لو أننا لا نؤثر فيه بكيفية تمكننا من إبرازها. إنه ربما أسلوب متطرف نوعا ما لتأكيد فكرة أن واقع الكائنات المبنية في مقاربة معينة للواقع، هو واقع مستقل

عن الملاحظين. يبدو من المرضي أكثر، تأكيد أنه بما أن العالم ليس ثابتا، لأن نحته يعني التأثير فيه، فإن ما تم نحته سابقا يمكن جيدا ألا يكون واقعا الآن: كانت الآلهة اليونانية واقعية في القرن الثامن ميلادي قبل عصرنا، لكنها لم تعد الآن كذلك، لأن العالم قد تغير كثيرا، لكي يعودوا يوما ما. وقد كتب هو ذاته، بشكل صائب من جهة أخرى: "إن التاريخ، هو الذي زعزع الآلهة، بواسطة الحجة" (1999b, p. 136)، فقد كان العالم: "فيما مضى مليئا بآلهة، وقد صار عالما ماديا باهتا" (ibid., p. 146). نأمل أننا استطعنا بيان كيف أن "واقعية" فيراباند على الأقل، لا يجب أن تجعل أولئك الذين يطمحون إلى تحسين معرفة العالم، يخافون. والذين يعتقدون بأن علمنا يسمح لنا بفعل ذلك: بعيدا عن كونه فكرا يدفعنا إلى الخنوع، يموقعنا في عالم لا يمكننا أن نعرف عنه شيئا مطلقا. فهو فكر مقدام، يدعونا إلى تعدد مقاربات عالم" ثري وديناميكي"، "يؤثر ويعكس نشاطات أولئك الذين يستكشفونه".

وتتمثل المواقف السوسيولوجية الواقعية بمعناها القوي، في تأكيد وجود وقائع اجتماعية مستقلة عن الوقائع السيكولوجية أو العقلية الفردية [معتقدات، تفضيلات، انفعالات، الخ] يمكن أن ندمجها في عملية تفسير سببي. لقد كانت شيئا ما مهملة، خلال هذه العقود الأخيرة، لفائدة مواقف تسمى "ضد - واقعية" أو"تركيبية" (Constructivistes) تستثني جذريا هذه الإمكانية. لكن هذه المواقف الواقعية، ليست غير معقولة إلى هذا الحد أو لا يمكن الدفاع عنها، مثلما اعتدنا قول ذلك. وإذا كان ممكنا أن ننجد الوقائع العقلية من الجحيم الأنطولوجي والإبستمولوجي، أين ألقى بها كوين (Quine) والسلوكيون، فسيكون من الجائز لنا هكذا، أن ننقذ الظواهر الاجتماعية من الجحيم الأنطولوجي والإبستمولوجي الذي رمى بها فيه التقليد العتيق. هذه هي على ما يبدو الخلاصة المثيرة للجدل شيئا ما التي يمكننا أن نستخلصها من حجم "الحدوث" أو "إمكانية التحقق المتعدد". لقد سمحت لنا هذه البراهين، بأن ننقذ الفكرة التي مفادها أن حالاتنا الذهنية كانت مستقلة في معنى مهم عن قاعدتها الفيزيقية (العصبية أو الجسدية عموما) أو أنها كانت قابلة للاختزال في هذه الأخيرة.

قائمة بيبليوجرافية

1) Nietzsche F. (1930), Le crépuscule des idoles, Paris, éd. Mercure.

2) Descartes R. (1637), Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.

3) Husserl E. (2004), La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris, éd. Gallimard.

4) Flanagan O. (1996 [1991]), Psychologie morale et éthique, trad., S. Marnat, Paris, éd. PUF.

5) Moore G. E. (1998 [1903]), Principia Ethica, trad. par Gouverneur M., Paris, éd. PUF.

6) Popper K. (1983), Realism and the Aim of Science... E. Trias, Philosophy and Its Shadow, Translated by K. Krabbenhoft, New York, Ed. Columbia University Press.

7) Dummett M. (1993), The seas of language, Oxford, Ed. Oxford Clarendon Press.

8) Bouveresse J. (1975), "Wittgenstein, Frege, Dummett et la nouvelle querelle du réalisme", in Critique, n° 399400-, pp. 881896-.

9) Sober E. and Lewontin Richard C. (1982). Source: Philosophy of Science, Vol. 49, N° 2 (Jun), pp. 157180-.

10) Quine W. (1990), Pursuit of Truth, A short, lively synthesis of his thought for advanced students and general readers not fooled by its simplicity, Ed. Harvard University Press.

11) Davidson D. (1993 [1982]), "L'individuation des événements", in Action et événements, trad. P. Engel, Paris, éd. PUF.

12) Pacherie E. (1993), Naturaliser l'intentionnalite. Essai de Philosophie de la Psychologie, Paris, éd. PUF.

13) Proust J. (1999), "Cognitive theories of Mental Illness", in The Monist, 82, 4.

14) Jaegwon K. (1993), Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays, Cambridge, Ed. Cambridge University Press.

15) Engel P. (1996), Philosophie et psychologie, Paris, éd. Gallimard.

16) Jacob P. (1997, Pourquoi les choses ont-elles un sens?, Paris, éd. Odile Jacob.

17) Searle J. (1993), L'éclat. La redécouverte de l'esprit, Paris, éd. Gallimard.

Searle J. (1998), La construction de la réalité sociale, Paris, éd. Gallimard. (18

McDowell J. (1999), "Valeurs et qualités secondes", in R. Ogien (dir.), Le Réalisme moral, trad. par A. Ogien, Paris, éd. PUF. (19

Wiggins D. (1999), "La vérité, l'invention et le sens de la vie", in R. Ogien (dir.), Le Réalisme moral, trad. par A. Ogien, Paris, éd. PUF. (20

Bhaskar R. (1979), The possibility of naturalism, Sussex, Ed. Harvester. (21

Giddens A. (1993 [1977]), New Rules of Sociological Method, Cambridge, Ed. Polity Press Cambridge. (22

Duhem P. (1906), La théorie physique, son objet, sa structure, Paris, éd. Rivière. (23

Searle J. (1979), Contre la méthode, trad. B. Jurdant et A. Schlumberger, Paris, éd. Seuil. (24

Searle J. (1981a), Philosophical Paper I, Realism, Rationalism & Scientific Method, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (25

Searle J. (1981b), Philosophical Papers II, Problems of Empiricism, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (26

Searle J. (1989), Adieu la Raison, trad. B. Jurdant, Paris, éd. Seuil. (27

Searle J. (1996), Dialogues sur la connaissance, trad. B. Jurdant, Paris, éd. Seuil. (28

Searle J. (1999a), Philosophical Papers III, Knowledge, Science and Relativism, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (29

Searle J. (1999b), Conquest of Abundance, London, Chicago, Ed. University of Chicago. (30

Sokal A. et Bricmont J. (1997), Impostures intellectuelles, Paris, éd. Livre de Poche. (31

Teller P. (1995), An Interpretative Introduction to Quantum Field Theory, Ed. Princeton University Press. (32

Gautero Jean-L (2002), "Feyerabend, pour et contre le relativisme", in Faire savoirs, n 1, mai, Marseille, Amares. (33

الماركسية والعلوم الإنسانية

- الماركسية أداة النقد الاجتماعي
- الجدب الراهن للشيوعية
- نحو تفوق الديانات
- موت الماركسية الرسمية وفشل الماركسية الهامشية
- عظمة وبؤس "العلوم الإنسانية"
- قائمة بيبليوجرافية

الماركسية تيار سياسي وفكري ومنهج، ينتسب لمدونة أفكار ك. **ماركس** (K. Marx 1818-1883) وبدرجة أقل إلى ف. **إنجلز** (F. Engels 1820-1895). وترتكز الماركسية سياسيا، على تحليل التاريخ والمشاركة في الحركة الواقعية لصراع الطبقات، من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي. يعتقد ماركس بالفعل، أن "تحرير العمال يجب أن يكون من إنجاز العمال أنفسهم". وتنبني مناهج التحليل الماركسي على دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. يمكننا أن نعتقد بالفعل، أنه ما من أحد يخالف هذا المنهج البحثي أو التطبيق الحرفي، لما اقترحه ماركس، دون أن يأخذ في الحسبان التغيرات الهيكلية للمجتمع. بل بالعكس، يكون من اللائق جدا أن نستلهم من نصوصه، بهدف تحليل الوضع الاقتصادي والسياسي لزمننا والبحث عن معالجة عيوبه. يبدو إذن، من المتناقض أن نعتبر الفكر الماركسي كمذهبية؛ أي كشيء جامد في الزمان، في الوقت الذي ننظر فيه إلى التاريخ كتطور. تحلل الماركسية المجتمع، عبر ملاحظة الوضعية المادية، السياسية، الاقتصادية والاجتماعية. لكن هذه الوضعية، تتنوع بحسب الزمان والمكان. ولذلك، ينوع الماركسيون من تحليلاتهم وفقا للزمن، المكان والظروف وكذلك الحساسية السياسية.

لقد باتت أزمة الماركسية اليوم، شيئا مألوفا يمكن معاينته وتشخصيه. وبكل تأكيد، فهي قد نتجت أولا وبخاصة، إثر مرض أصاب الأحزاب الشيوعية ودول "الاشتراكية الحقيقية". فقد أصبح الرواد عاجزين، عن ابتداع منظورات مقبولة ومقنعة تفسر ظاهرة التغير الاجتماعي، بينما يتعامل التابعون لهم مع سياق الفشل الاقتصادي الذي يصاحب القهر السياسي. وبالمقابل، فقد تم وضع مواطن الضعف والفشل، والمذهب الذي تنتسب له الأحزاب الشيوعية والدول "الاشتراكية"، محل اتهام: أليس الحزب هو الذي أفرز [في جانب كبير منه] تلك الأزمة؟ أليس هو المسؤول في جزء معين عن ذلك؟

الماركسية أداة النقد الاجتماعي

إذا كان الاعتراف العلمي الذي حظى به ماركس، يعود إلى النقد الذي وجهه للرأسمالية، فقد حان الأوان للعودة إلى مسألة مدى فعالية فكر ماركس، كنقد للرأسمالية والليبرالية. لكن مع ذلك، من دون ريب، فإن الجواب سيكون غير مرضي في الحقيقة. سنكون على عكس ذلك، رغم أن مفكرين من طينة ل. ألتوسير والعديد من أتباعه يؤكدون بقوة، كل أكثر من سابقه على مدار عدة سنوات، الفكرة التي تقول بأن "العلم الماركسي"، يمكنه أن يوجهنا في ميدان النقد الاجتماعي. لكن لا نعتقد كيف يكون بوسعنا أن نسلم أنفسنا، لا أكثر ولا أقل، للتحليل العلمي لمفكر من القرن 19م، مهما كان ثاقب البصيرة في عصره. وعلى كل، فقد شكلت الإسهامات العلمية الماركسية التي تتمتع في الحقيقة بقوة تحليلية، موضع انتقادات [مثلما هي أفكار العديد من معاصريه] كاسحة لا يمكن أن نغض عنها الطرف إلى ما لانهاية.

لقد تفطن الماركسيون إلى ضرورة أن يعترفوا بذلك [دون أن يتنازلوا عن ماركسيتهم] وحاولوا أن يبحثوا بشكل ممنهج، عن إعادة تأويل كل ما يمكن إنقاذه، من هذا الموروث الماركسي بكل ثمن. فقد استبدلوا نظرية "قيمة – العمل"، بنقاش ميتافيزيقي يدور حول القيم والعمل المجرد. واستبدلوا قانون انخفاض منحى معدلات الربح، بتحليل متساوق عن تطور الفوائد، أحيانا نحو الارتفاع وأحيانا أخرى نحو الانخفاض. واستبدلوا تحليل عملية تفكك الرأسمالية، بتحليل التحولات اللامتوقعة لهذه الرأسمالية. أما نظرية صراع الطبقات، فاستعاضوا عنها بتحليل سوسيولوجي عن أنماط ذكية من هيمنة الطبقة الحاكمة. كان ذلك التحليل أكثر دقة بالطبع، لكن الاستنتاجات التي تم التوصل إليها كانت أقل إقناعا. باختصار، فقد نجت الماركسية بعد تحولات راديكالية، وهو ما يجعل من فكر ماركس أو ما كنا نسميه "ماركسية"، لم يعد يرتكز على الأطروحات اللامعة [لكنها قابلة للنقد] التي شكلت الثروة الفكرية لكارل ماركس. ربما يمكننا أن نشير اليوم أيضا، كما في كافة الحقب من تاريخها إلى أن الماركسية يمكنها مع ذلك، أن تتميز بخصائص، مثل: استنكارها الراديكالي للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والتطور اللامشروط نحو المجتمع الشيوعي.

لا مراء بأن الماركسيين يجدون صعوبة كبيرة في التخلي عن هذين المركبين من الفكر الماركساوي، لكن الأمر يتعلق بخصائص ليست حصرية بماركس [الذي لو أنه اكتفى بدور التنديد بالملكية الخاصة ونادي بالمجتمع الشيوعي] لبقي ربما، كاتبا مجهولا وعاديا، لن يتمكن التاريخ من تمييزه عن أدعياء الاشتراكية الآخرين، في القرن 19م الذين يتعاطفون مع مثل هذه الأفكار. وإذا كان ماركس أصيلا في العمق، يتجه إلى ممارسة تأثير استثنائي على الحياة والفكر السياسي في القرن العشرين، فذلك لأنه استطاع أن يدرج هذه الاعتبارات المألوفة نسبيا، في تحليل اجتماعي - اقتصادي استأهل في نهاية القرن 19م [رغم نقاط الضعف في مقدمته السياسية تحديدا] أن يعتبر كأول تحليل علمي مقنع عن الظواهر الاجتماعية. لكن، هذه الاستنتاجات العلمية التي صنعت مجد ماركس هي التي قام ماركسيو القرن العشرين تدريجيا، باستبدالها بأفكار أكثر تكيفا مع متطلبات العصر، لكنها غريبة نسبيا عن فكر الأستاذ. صحيح أن هذه الماركسية التي أعيدت صياغتها آلاف المرات من قبل أجيال من المفكرين من كل حدب وصوب، ينتسبون إلى مرجعيات أكاديمية عديدة إلى درجة لم يحتفظوا فيها من فكر المعلم ماركس، سوى بإرادته في استبدال الرأسمالية بنمط إنتاج يعتقده مقبولا، قد شكلت ميدان أبحاث نوعية لا مجال لإنكارها. مع ذلك، فإن السؤال الأول الذي يتبادر إلى الذهن بشأن هذه الماركسية، هو الذي يتعلق بمكانتها الغريبة. فبما يتعلق الأمر، عندئذ، عندما نتحدث عن الماركسية؟

طالما أن الماركسية تتقبل جيدا المراجعات المتباينة، يكون من الصعب علينا أن نعرفها بحسب ومدى وفائها لفكر ماركس، بالمعنى الذي يمكن أن نحدد من خلاله الهيجلية، باعتبارها وفاءا لفكر ف. هيجل (Stanguennec, 2005). ولذلك، فإن المقاتل الذي لا يعرف شيئا عن مآثر ماركس وهو يصارع بحياته ضد المؤسسات الرأسمالية، على أمل أن يقلبها، يمتلك الحق مائة مرة، بأن يعتبر نفسه ماركسيا أصيلا، في الوقت الذي يكون من الصعب علينا أن نتخيل شخصا يجهل كل بشيء عن الأثر الهيجلي، يمكنه أن ينعت بأنه هيجلي أصيل! لا ريب، أن ممارسي الماركسية هم من هذا القبيل؛ أولئك الذين ينخرطون في صراع لا هوادة فيه ضد الرأسمالية، إذ يمكنهم رسكلة العديد من الأفكار التي تستند إليها النظرية الماركسية، في صيغة شعارات ثورية قوية: استغلال الإنسان من قبل الإنسان، المنافسة الشرسة، تراكم

فائض القيمة، الجيش الاحتياطي من العاملين، صراع الطبقات، أزمات وتناقضات الرأسمالية، ديكتاتورية البروليتاريا، الخ.

مع ذلك، فإن ما هو أساسي ويربطهم بالماركسية، ليس هو الفكر المبنين جيدا مثلما كان فكر ماركس، لأن هذه البنية قد هزمت نهائيا وهي في الغالب غريبة عنهم: بالعكس، يتعلق الأمر بحركة بالمعنى السوسيولوجي للعبارة تخص [منذ أكثر من قرن من الزمن] نوعا من القرابة الأيديولوجية بين كل الذين يغذون فكرة أن الأساس عندهم هو القضاء على الرأسمالية، من أجل استبدالها بمجتمع يكون أكثر إنسانية. لكن، كيف أمكن للماركسية أن تعرف هذا الرواج، بوصفها حركة تتجاوز بشكل كبير، فكر ماركس؟ ما هو الذي يسمح له باستحقاق هذا المركز؟ يبدو في الحقيقة، أن كتابات ماركس، ولأول مرة في تاريخ البشرية، قد تمكنت من أن توفر لأجيال من الأفراد المتعطشين للعدالة والحقيقة، أسبابا صادقة لكي يقتنعوا بأن الترقية، العدالة الاجتماعية والحقيقة العلمية، لا تشكل كلها سوى قضية واحدة.

لقد حاول أفراد كرماء بين الحين والآخر، أن يضحوا بأنفسهم من أجل انتصار العدالة والأخوة، لكن أبدا - على الأقل قبل ماركس - لم تكن أفعالهم تنتسب بشكل واضح للفكر العلمي، هذا من جهة. من جهة أخرى، فإن العديد من العلماء الذين لم يعيشوا سوى من أجل العلم، قد استأهلوا بهذا الصدد التشريف من قبل نظرائهم. لكن حتى وإن بذل بعضهم مساعي اجتماعية محمودة، فإن نجاحهم العلمي لم يسهم حقيقة في تقدم قضاياهم الاجتماعية، من أجل تثمينها. بالمقابل، في نهاية القرن 19م وإبان جزء معتبر من القرن العشرين، فقد كانت للماركسيين أسباب محترمة لاعتبار أن الصراع من أجل انتصار المجتمع العادل والأخوي [الذي حثهم ماركس على الانخراط فيه] لا يشكل عندهم مع ترقية التحليل العلمي الوحيد للمجتمع، سوى التاريخ الحقيقي المقبول.

لا يتطلب الأمر أكثر من ذلك، لتمتين هذه الحركة الاجتماعية اللامسبوقة - التي تدعمت بسرعة بنجاحات ظاهرية لعدد من الثورات التي انتسبت لماركس، في أوروبا، آسيا وأمريكا اللاتينية - ومنحت هكذا، للماركسية مركزها الخاص جدا. إذا لم يلعب فكر ماركس مثلما رأينا، سوى دورا محدودا جدا في وضع البنيات الاجتماعية - السياسية التي طبعت النظم الاشتراكية في القرن العشرين، فإنه بالعكس

قد لعب دورا حاسما في راديكالية الحركات الثورية التي سمحت لهذه الأخيرة أن ترى النور.

بعدما اقتنعوا بأن ماركس قد تحقق علميا، في كتابه "رأس المال"، من أن التاريخ يتطلب قلب الرأسمالية. وأن هذه هي المرحلة الحاسمة الوحيدة التي يمكنها أن تسمح ببناء مجتمع عادل، يتم فيه القضاء على استغلال الإنسان للإنسان، يمكن أن ينتهي الأمر بهؤلاء الأفراد الكرماء، حد الانخراط في عمل ثوري أو عنيف عند الضرورة، لتحقيق [في أقصر مدة ممكنة] الثورة المحتومة وبالأخص المجتمع المبني على قيم العدالة التي يمكنها أن تستجيب للطموحات الحقيقية للبشرية. لكن، في أعين المعجبين بماركس، يشكل كتاب "رأس المال" بالنسبة لعلم المجتمعات، ما يشكله كتاب "مبادئ الرياضيات" (*Principia mathematica*) عند **إسحاق نيوتن** (Isaac Newton) بالنسبة للعلم الفيزيائي. وبما أن ماركس كان من بين المفكرين الأوائل الذين اجتهدوا في تحليل القضايا الاجتماعية، بواسطة المنهج الذي اعتبر وقتها علميا بشكل صارم، فإن فكره ينظر له عند الذين ينتسبون إليه، كأول تحليل علمي وحيد للظواهر الاجتماعية.

كان هذا الأمر كافيا، لكي يمارس الفكر الماركسي الدور الأيديولوجي الذي مارسه بالفعل، بتزويد الثوريين في القرن العشرين بالعربون الأخلاقي القوي الذي كانوا في أمس الحاجة إليه، لمتابعة مشروعاتهم المجهدة والجريئة. إن النظرية ذات المصداقية العالية فقط، هي التي يمكنها أن توفر دعامة أيديولوجية فعالة، لأولئك الذين يبحثون عن مبررات ضرورية لتأكيد إرادتهم في الانخراط في عمل، يبدو غالبا غير مجدي. لكن، في العالم الحديث، لا شيء أكثر مصداقية من العلم. ولذلك، لا يمكن تحقيق ذلك الإعجاب بالماركسية كعلم، دون المساهمات العلمية الأصيلة في العصر الحديث التي وظفت بنجاح، في خدمة الأيديولوجيات المتنوعة. لذلك، فإن فكر ماركس لم يكن ليمارس تأثيرا أيديولوجيا، مثلما تحقق له ذلك، لو لم يكن يتوفر على أسباب حاسمة تجعله بمثابة مساهمة علمية عالية المستوى (Lagueux, 1995, pp. 95-108).

إذا كان الجامعيون الماركسيون قد أسسوا مذهبا وانتماء للماركسية، فقد حاول العديد من الشعراء والفلاسفة المتشبعين بتحليلات ج - ب. **سارتر** (Jean-Paul

Sartre) وفرانز **فانون** (Franz Fanon) أن يكيفوا أفكارهم مع وضعية كل بلد بحماسة وفصاحة، بينما بحث من سبقوهم عن الاستفادة من تحليلات كتاب ماركس "رأس المال"، متسلحين في ذلك بإصرار وقناعة ل. **ألتوسير** (Althusser, 1996) وأتباعه الذين كانوا يكررون حتى الثمالة، بأن ماركس هو مؤسس العلم التاريخي. ويضيفون إلى ذلك، أنه لا يمكننا أن نتصور علما اجتماعيا، خارجا عما كان يطلق عليه بحرص شديد اسم "علم ماركسي". حتى ولو تم اكتساب ذلك بواسطة توكيل، فإن الاقتناع بأن أثر ماركس يرتكز على قواعد علمية لا تهتز، قد لعب دورا حاسما في الانخراط اللامشروط للعديد من الشبان المناضلين الذين فضلوا التحول نحو العمل المهيكل، ضمن منظمات أو جماعات ذات ولاء واتجاه تروتسكي أو ماوي.

إن أولئك الذين لم يستفيدوا ولم يشعروا بأنهم مدفوعون بالحركة الملهمة لثورة حقيقية، لم يكن بمقدورهم أن يتقبلوا التضحية بشبابهم، عبر انخراطهم في حركة نضالية متصلبة ومضنية إلى هذا الحد، إذا لم يتم إقناعهم بالأساس العلمي لعبارات التجنيد التي يقبلون الخضوع لها دون نقاش؟ هذا لا يعني أنهم لم يكونوا جميعا قادرين على تقييم المدى العلمي لأطروحات ماركس ولا أن ينشغلون بذلك، في الحقيقة: لكن، كم من بين أولئك الذين يبدون إيمانا لا حدود له إزاء العلم المعاصر، قادرون على تقييم المدى العلمي للبيولوجيا الجزيئية أو الفيزياء الكمية؟ بالنسبة لأولئك الذين ينخرطون هكذا في العمل الماركسي، لم يكن العلم شيئا آخر سوى العلم الحقيقي المقنع، لأنهم يرون فيه علما مؤكدا عدة مرات وتم التحقق منه، بواسطة شروط العقل الذي يسمح بالتحرر من خرافات ومعتقدات الماضي. كما سمحت الماركسية بفهم حركة الكواكب وتطور الحياة مما سمح بالسيطرة على العالم المادي الذي سيسمح بفضل النظرية التي وضعها ماركس، ببناء مجتمع دون طبقات وإذن، دون استغلال ولا نزاعات.

هكذا، عندما دقت ساعة الإحباط الكبرى وبدت الأعجوبة الصينية أقل بهجة مما كان يتوقع (Massip, 1973) وأن مواربات خطاب ألتوسير تم الاعتراف بما كان يشكله، وبدا جليا أن "العلم الماركسي" عاجز تماما عن تحقيق الأحلام المشروعة، فإن الكثير من الماركسيين الذين خاب ظنهم، لم يبق أمامهم من خيارات أخرى، سوى أن يعيدوا تأهيلهم أو يترسكلوا، رغم أنهم خصصوا بصدق كل طاقتهم في

العمل من أجل بناء مجتمع أكثر عدالة وأكثر أخوية (Lagueux, 1982, pp. 77-95). وقد قاموا بذلك، واثقين بأن فعلهم لا يمكنه سوى من مرافقة تطور الفكر العلمي الذي يطمحون إلى انتصاره على الأخطاء والخرافات التي تكلس حتى الآن، التطور السوي للمجتمعات. لكن ما يعتقدون أنهم صاروا محرومين منه، هو القناعة -التي يمثلها هذا "العلم الماركسي" الذي يتسلل الآن من بين أصابعهم - بأن الصراعات من أجل العدالة الاجتماعية لا تتحقق سوى مع ترقية الفكر العلمي. ووفاء لانخراطهم الأول في الأيديولوجيا الماركسية، فإن العديد منهم قد استمروا في الدفاع عن القضايا التي يعتقدون أنها عادلة، في إطار الحركة النضالية التقليدية، بينما يوظف غيرهم اهتمامهم وشغفهم بالعلم والبحث، في خدمة متابعة سيرة مهنية علمية في العالم الأكاديمي.

في هذا السياق، المتولد عن التطور الهائل للأشياء، يجب علينا أن نتساءل إذا كان بمقدور الماركسية اليوم، أن تسهم بفعالية في نقد الرأسمالية الليبرالية. يبدو واضحا بما يكفي أن فكر ماركس، بما يتميز به، لا يمكنه أن ينتقد الرأسمالية خاصة وأن الرأسمالية المعاصرة تختلف بشكل كبير، عن تلك التي سادت زمن ماركس وشكلت مرمى انتقاداته. يبدو من المقنع والمؤكد، مثلما جرى التذكير بذلك مرارا، أن الماركسية لا يمكنها بصورة مقبولة، أن تفرض حلا بديلا للرأسمالية. في هذا السياق، لا نرى أبدا كيف يمكن تحيين الفكر الماركسي الآن، بكيفية مقنعة (Vincent, 2000). لكن الماركسية بوصفها حركة اجتماعية لا تستدعي تحيينها. فخلال ساعات النصر التي عرفتها في القرن العشرين، لم تكن الماركسية أبدا وفية جدا لفكر ماركس، دون أن يدفع ذلك بألمع ممثليها إلى محاولة تحيينها في صورتها الأكثر أصالة. ولم يكن باستطاعتهم أن يقوموا بذلك، بسبب الدور الأيديولوجي الاستثنائي الذي لعبه فكر ماركس لدى كافة الحركات الثورية في القرن العشرين. إذ صارت الماركسية هي المصطلح الذي أطلقه التاريخ على كل نقد راديكالي يوجه للرأسمالية، طالما أنها تعترف بانتسابها إزاء فكر ماركس، في إطار الحركة التي تمت الإشارة إليها. باختصار، صارت الماركسية واقعا اجتماعيا بدلا من كونها نظرية لا يمكن استئصالها، طالما أن مصيرها أصبح تقريبا مستقلا عن مصير فكر مؤسسها.

لكن الماركسية كانت ضحية أزمة ثانية، هي أزمة خاصة هذه المرة، تعود إلى عجزها عن تحديد [بكيفية لائقة] علاقاتها بالعلوم وبالعلوم الاجتماعية خاصة. وفي مقابل هذا، فقد تصرفت المذهبية الشيوعية، بين مرة إلى أخرى، كأب طاغية وكمتفرج لا مبالي أو كمستهلك انتقائي، دون أن يفرز أحد اتجاهاتها ردة فعل مثمرة، بالنسبة للطرفين. جاء الجدب الراهن الذي طبع الماركسية، في الميدان ذاته الذي طالبت به كملكية سامية [في جزء كبير منه] نتيجة للموقف الذي نشأ هكذا. لقد تشكلت الثروة التاريخية المذهلة للماركسية، منذ السنوات الأخيرة للقرن 19م، جراء التقاء عنصرين اثنين: من جانب، حركة الاحتجاج العمالية بكل ما تحمله من الآمال، الحماسة والتضامن مع كافة القدرات التطوعية والتضحية التي كانت تحملها. ومن جانب آخر، يقدم تحليل التاريخ والمجتمع [كمعرفة علمية] وعيا حقيقيا وصحيحا عن الواقع، يسمح بتنمية فعل مستنير ومتكيّف مع موضوعه وغاياته.

ويتمثل الاقتران الأساسي: من جهة، في البعد العلمي الذي يمنح للمناضلين والعمال يقينا، بأن المستقبل هو في متناولهم، وسينجح مشروعهم يوما ما، وأنهم لم ينخرطوا في مغامرة وهمية دون مخرج. ويلعب العلم في هذا السياق، الدور الذي اضطلع به الوحي الديني في الماضي، بالنسبة للمؤمنين الأوائل: إنه يوفر للتابعين ضمانة النصر النهائي رغم المظاهر. في الاتجاه المعاكس، تقدم الرابطة مع الحركة العمالية للمثقفين الذين يحملون نظرية اليقين،المثال على أن حقل الفعل مفتوح الآن أمامهم ولن يكونوا في المستقبل منعزلين في دوائر الطوباوية. ومع الحركة العمالية، فهم يعتقدون بأنهم عثروا في الأخير، على أداة التغير والتجريب الاجتماعي التي طالما حلموا بها دوما، منذ أفلاطون إلى توماس مور (Th. More 1478-1535).

في الأصل، لم يكن هذا الالتقاء بين العلم والحركة الماركسية مطلبا فقط: بل تجد كثافته شكلا من الواقعية، في التطرف الفعلي لماركسية كارل ماركس وفريدريك إنجلز في العلم والعقلانية في زمانهما. لقد كان كارل ماركس وفريدريك أنجلز حريصين كل الحرص، على هذا الإرساء. ولم يتركا فرصة ولا مناسبة واحدة، دون أن يذكّرا بذلك. ولهذا فلندع للإبستمولوجيين مهمة إعطاء تلك المسألة حقها من

الفحص والبحث. إذ تبدو الماركسية بالفعل، في أعين مؤسسيها كما عند أتباعها، كمذهب في حالة تناغم، يتأثر بصدى التطورات العلمية الكبيرة في تلك الحقبة. إذ تم في حقل الفيزياء، مثلا، توحيد مختلف أشكال الطاقة وتأكيد تحولها المتبادل. كما قدمت الكيمياء العضوية، من خلال التقائها بالكيمياء المعدنية، صورة لامعة عن تلك المذهبية. وفي ميدان البيولوجيا، فقد تمثل ذلك، في انتصار نظرية التطور مع **شارل داروين** (Ch. Darwin 1809-1882). كما تجلت واقعية الماركسية، في الأنثروبولوجيا والتاريخ، مع مجيء نظرية التطور الاجتماعي على يد **لويس مورجان** (L. Morgan 1818-1881). لقد شكل كل هذا الزخم بالنسبة للماركسيين، أكثر من مجرد إثبات صدق نظرية المادية الجدلية التي شكلت البنية القاعدية الفلسفية لمذهبيتهم.

وسواء كان هذا الزواج بين الماركسية والعلم، ظاهريا أكثر منه واقعيا، فهذا جائز مرة أخرى. لكن ليس لهذا أهمية قصوى: إذ سيتم فسخ ذلك الالتقاء في كافة الأحوال، منذ السنوات الأولى من القرن العشرين. إذ لم يكن بإمكانه أن يصمد، إلاّ بالقدر الذي قبل فيه الماركسيون مقدما، بأن يأخذوا في الحسبان [داخل تصورهم عن العالم] مجموعة التطورات اللاحقة للبحث؛ أي في آن واحد، أن يمنحوا مكانة بارزة للاكتشافات والنتائج العلمية التي تم اكتسابها حديثا. لكن وأكثر عمقا من ذلك، فقد استطاعوا أن يستوعبوا ويوظفوا، في ميدانهم الخاص، نماذج الاستدلال الجديدة التي تم إعدادها والتوصل إليها بواسطة إنجازات العلم السوي.

من هذه التطورات، لا يمكن للماركسية كنظرية متشكلة أن تكون لها المبادرة، السبق ولا الوصاية. في البداية، لأن ذلك التحول قد وقع بشكل عام، في الميادين التي حدث فيها بحث، استكشاف ونجاح؛ أي في العلوم المسماة "صلبة": رياضيات، فيزياء، كيمياء، بيولوجيا وتنتشر انطلاقا منها نحو الفلسفة والعلوم المسماة إنسانية: إذ ينطلق الإلهام من إقليدس إلى أفلاطون، من جاليليو إلى رنيه ديكارت، من إسحاق نيوتن إلى **إيمانويل كانط** (E. Kant 1724-1804) من **شارل داروين** إلى هربرت سبنر (H. Spencer 1820-1903). لكن في العلوم المسماة "صلبة"، لم يكن الماركسيون حاضرين ونشطين بما يكفي، بوصفهم كذلك. وبصورة عامة أكثر، سواء تعلق الأمر بعلوم الطبيعة أو بعلوم الإنسان، فإن تقدم المعرفة يتم في خط منكسر، وفقا للقوانين

الخاصة بها التي تمنح مكانة لا يستهان بها للعوارض وللمصادفة. فلا يمكن إذن توقعها، تنظيمها وتخطيطها بواسطة عوامل خارجية عن البحث.

إن الإبقاء على التطرف العلمي للماركسية، يفترض من قبل الماركسيين إذن، أن يتبنوا موقفا متواضعا وانتظارا وانفتاحا، باتجاه الأشكال الجديدة من العقلانية المعدة بواسطة حركة العلم ذاتها. لكن الماركسيين لم يتبنوا هذا الاتجاه، لأن مذهبيتهم الماركسية لم تكن بالنسبة لهم أداة معرفة وحسب، لكنها أيضا كانت مرشدا وسلاحا للفعل، رؤية للعالم وأيديولوجيا تستهدف توطيد الوحدة، وحدة الطبقة الاجتماعية وتبرير ["بسبب ذلك"] ادعاءاتها، طموحاتها وآمالها. بهذا الصدد، فقد طُبِعت الماركسية هي نفسها بهذه الرابطة المزدوجة، بالعلم وبالسياسة أيضا. وهذا ما يميز كل الفلسفات الكبيرة، وهو ما يجعل منها بالتحديد، فلسفات وليست فصولا أو ملاحق للعلم. لكن، عندما ستبرز الشروط السياسية، لكي تدَخل في نزاع مع شروط العلم، فسيعطي الماركسيون دوما الأفضلية للأولى بدلا من الثانية.

في بداية القرن العشرين، ستندرج سيرورة من هذا القبيل، بين الماركسية والعلم السوي السائد. لنذكر بأهم مراحلها: على امتداد الجدال الموجه الذي قاده ف.إ. لينين (V. Léninc 1870-1924) ضد إ. ماخ (E. Mach 1838-1919) بشأن الحكم على الفيزياء [فيزياء النسبية والكوانطا (Quanta)] بعدم اعترافها بواقعية المادة، يبدو أن الماركسية تميل بشكل ملائم نوعيا، نحو تأويلات مثالية. وفي حقل الكيمياء، فهي ترفض نظرية الصدى التي قدمها لينوس بولنج (Linus Pauling 1901-1994). أما في علم الوراثة، فقد كانت اللعنة موجهة ضده بشأن قوانين ج. ماندل (Gregor Mendel 1822-1884) وضد عمل ل. مورجان الذي شبه بشكل تعسفي، بعمل ج. ويزمان (George Lavan Weissman 1935-1985). ولم تحظ العلوم الإنسانية والاجتماعية هي الأخرى، بأفضل من ذلك الاستقبال والمعاملة: لنذكر بحالتين اثنتين فاضحتين، حيث حاربت الماركسية "المنصبة"، ظاهرة تقدم الألسنية البنائية التي افتتحها فرناند دو سوسير (F. de Saussure 1857-1913) وألقت باللائمة على أتباع هذا التيار الأخير، متهمة إياهم بـ"الصوريين"، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فقد تحاملت الماركسية بعنف على س. فرويد (S. Freud 1856-1939) والتحليل النفسي.

بالمقارنة مع نجاحات العلم، يتخذ الماركسيون الرسميون، بحسب الحالة ثلاثة مواقف: 1) أحيانا، فهم يتجاهلونها بكل صراحة وببساطة. لكن ذلك، لا يحدث سوى نادرا، لأن التكنولوجيا ستأتي لتذكرهم برؤية أخرى أكثر واقعية. 2) وفي غالب الأحيان، فهم يقترحون تأويلا ميتافيزيقيا "ماديا" للنتائج المحققة أو أنهم يلتزمون على الأقل، بإبراز أن هذه الأخيرة لا تتعارض في الجوهر مع العقيدة المادية. 3) وفي الأخير، فقد يتخذون بكل تأكيد، موقفا مناصرا أثناء النزاع بين العلماء، يقدمون دعمهم اللامشروط للإسهامات التي يعتقدون أنها من طبيعة فلسفتهم الخاصة. وفي حقل العلم [سواء تعلق الأمر بالطبيعة أو بالإنسان] يمارس الماركسيون إذن، تدخلا نشطا جدا وأحيانا أخرى عنيفا. لكنه، في جميع الأحول، يخضع لمقياس تقييم واحد: ضرورة تطابق الأطروحة المفحوصة، مع جملة المبادئ المادية الجدلية.

لكن، بما أن الاكتشاف العلمي هو حدث مركب والتأويل الفلسفي الذي يقدم بشأن نتائجه ليس هو دون ريب، سوى المظهر الأكثر خارجية، فإن ما يهمهم أكثر هي المناهج المطبقة، المنطقيات الموظفة، الخطاطات، النماذج و"الصور – المرشدة" التي استخدمها الباحث. وهنا تتحقق النجاحات والتقدم الحقيقي وتهيأ الفتوحات اللاحقة. وباعتمادها على التأويل الفلسفي كنقد وحيد، تتخلى الماركسية بالمناسبة ذاتها، عن كل الإثراءات والإضافات ذات الدلالة التي كان العلم المتقدم يزودها بها، على مستوى المناهج، الخطاطات والنماذج.

على كل حال، نلاحظ أن العلم ذاته، لا ينجز في سماء الأفكار المجردة. وأن النتائج العلمية هي بمثابة جملة، يتم التعبير عنها في لغتها وتطبعها بما يطلق عليه **لويس ألتوسير** (L. Althusser 1918-1990) "الفلسفة العفوية للعلماء"؛ أي فلسفتهم كباحثين وفلسفتهم كمواطنين وكأفراد. ويعود الدور إلى الإبستمولوجيا التي تفرز بين البذرة السليمة والبذرة الفاسدة. وبالتحديد، فقد كان بإمكان الإبستمولوجيا أن تشكل أحد الفروع المفضلة عند الماركسيين. في حين أننا نعرف على الأقل، حتى إلى تاريخ حديث، أن الأمر لم يكن كذلك أبدا: بالاكتفاء فقط بحالة فرنسا وحدها، فلم يكن ج. **باشلار** (G. Bachelard 1884-1962) ولا الفيلسوف ج. **كانجويلهام** (G. Canguilhem 1904-1995) من بين المفكرين الماركسيين.

وتقدم الماركسية، مثل الفلسفات التي سبقتها على العموم منذ نشأتها، "إرساء" مزدوجا: إرساء علميا وتأصيلا سياسيا. ويوجد بين هذين الجانبين في الظاهر، تلاحم وفي الواقع تناقض. وللحفاظ على المزايا التي يوفرها هذا الالتقاء بينهما، فقد استدعى الأمر أن تبقي الماركسية على ذلك التناقض يعيش معها. وبعبارة أخرى، عدم السماح مطلقا بأن تتغلب إحدى العبارتين على الأخرى. لكن وبسرعة كبيرة، فقد تغلب التطرف السياسي - حتى لا نقول السياسيوي - على الخطاب العلمي. ذلك أن التجذر العلمي، يفترض: الفضول، التخيل، الاتجاه المتفتح، التواضع، التريث، العقل النقدي والشك المنهجي: لكن تم كبت ذلك، بشكل ممنهج وقضى تواريه على كل عائق أمام السيرورة الكهنوتية التي تطبع الحركة العمالية.

بعد تشكله، إبان 18م قرنا من التقليد المسيحي [وهو ما يمكن تسميته بـ"شكل كنيسة"] فقد أثبت التنظيم السياسي جدارته، في إطار تجنيد الجماهير كما في الرقابة والتلاعب بالدول. فقد تمت استعادة هذا التقليد الكهنوتي [داخل الحركة العمالية، تحت رعاية الحزب التقدمي بتراتبيته الهرمية] جهازه، أقسامه الخاصة ودعايته. ويجد شكل الكنيسة مشروعيته، في نبوءة كان التنظيم السياسي هو الذي أودعها وقام بتأويلها، بشكل حصري معا. وبسرعة سوف تتحول نصوص كارل ماركس وفريدريك أنجلز بالكيفية عينها إلى كتابات مقدسة. ستتم إدارة النقاشات داخل الحركة، بمدد كبير من المقولات الموظفة كقذائف موجهة. إن ما يتطلب من أية أطروحة، ليس أن تكون صحيحة أو خاطئة، لكن إذا كانت ماركسية أو لا ماركسية. سيتم التمييز، داخل العالم الماركسي، بين خط وسط وانحرافات؛ بعبارة أخرى بين أصالة وبدع. وعلى ما يبدو، فقد كان ماركس وإنجلز يعتمدان نوعا آخر من الفعل السياسي، ذي طبيعة مخالفة جذريا: إنها سياسة علمية أو تجريبية. لقد كان طموحهما واهيا: متجذرا بعمق في العقول، حيث تم فرض موروث المسيحية [من ممارسات وعادات] على الحركة العمالية في شكل الكنيسة من الداخل.

من هنا، ورغم بعض الاستثناءات الكبيرة [أنطونيو جرامشي (A. Gramsci 1891-1937) جورج لوكاتش (G. Lukacs 1885-1971)] نشهد داخل الماركسية "الرسمية"، مدى تبعية البحث العلمي بشكل مطلق، تماشيا مع الشروط الإستراتيجية والتكتيك السياسي. يعتقد ماركس، ان البحث العلمي يجب أن يقود وينير النشاط

السياسي. لكن من الآن فصاعدا، فإن الفعل السياسي بالعكس هو الذي سيوجه البحث العلمي، وفقا لأهدافه المباشرة. وستتحقق التبعية القصوى، منذ نهاية سنوات 1940 وبداية سنوات 1950، مع قضية **ليسينكو** (Trofim Denissovitch Lyssenko 1898-1976) التي دار بها النقاش الشهير، حول "العلم البرجوازي والعلم البروليتاري". وحيث تم ترقية قادة من الحزب الشيوعي إلى مصاف المنظرين العلميين الأساسيين.

عندئذ، نلاحظ في العلوم الإنسانية والاجتماعية [سيكولوجيا، سوسيولوجيا، إثنولوجيا، تاريخ، جغرافيا واقتصاد] ازدواجية غريبة في الخطاب، عند الباحثين الماركسيين. من جهة، فهم يشاركون في البحث في فروعهم العلمية وفي معظم الوقت، فهم لا يتميزون مطلقا عن بقية رفاقهم اللاماركسيين، سوى بالنبرة الحادة الموجهة - بحسب الحالة - نحو تأثير الوسط والطبقة، دور العامل الاقتصادي، الأهمية المعطاة للطبقات الشعبية، الأهمية الممنوحة للتناقضات ودور الصراعات الاجتماعية في التغير الاجتماعي. كانت مساهماتهم في الغالب ذات دلالة، مثلما تشهد على ذلك أسماء مفكرين، أمثال: ج. **بوليتزر**، ل. **فالون**، ر. **زازو**، م. **فيرّي**، ب. **فيلار**، أ. **سوبول**، ج. **دريش**، ب. **جورج**، هـ. **دونيس** (Georges Politzer, Louis Wallon, René Zazzo, Michel Verret, Pierre Vilar, Albert Soboul, Jean Dresh, Pierre George, Henri Denis). لكنهم في كافة الأحوال، لم يدخلوا قطيعة أو تحولات نظرية. يشكل الماركسيون، إذا أردنا، ذلك الجناح اليساري من المجتمع العلمي، أو طرفا من مجموعة ممتدة. ولكن بأي حال من الأحوال، فهم ليسوا مجموعة أخرى أو كتلة منفصلة. ومن جهة أخرى، يشارك هؤلاء الباحثون أنفسهم، داخل منظماتهم السياسية في نقاشات تدور في ثوب لغة ماركسية رسمية، بلغتها ومفرداتها وتركيبتها الخاصة. لكن، لا تجلب تلك النقاشات الانتباه لدى اللاماركسيين ولا تمارس أي تأثير، في مجرى العلم. وهكذا، فقد تجلى الطلاق الواضح بين الماركسية والعلم، داخل شخصية كل باحث ماركسي: هنا أيضا، فإن الجسور قد قطعت والتبادلات قد توقفت. ولم يعد من الصعب، أن نكشف كيف أن القطيعة ذاتها، يمكننا أن نشاهدها في ميدان العلوم المسامة "صلبة".

موت الماركسية الرسمية وفشل الماركسية الهامشية

شهدت نهاية سنوات 1950 وبداية سنوات 1960 من قبل الماركسيين، محاولات عديدة لإعادة ربط العلاقة مع العلم السوي. إن ما جعل تلك المحاولات ممكنة، هو قبل كل شيء، ضعف الماركسية "الرسمية" إثر وفاة **جوزيف ستالين** (J. Staline 1898-1953)، سيرورة إعادة النظر في النظرية الستالينية والثورات العمالية والشعبية في بلدان "الاشتراكية الحقيقية" التي كانت في البدء من نصيب الماركسيين المستقلين أو الهامشيين. وبكل صدق، لم يتخل هؤلاء مطلقا عن محاولة ربط الماركسية بالعلم، لكن تأثيرهم ظل متواضعا ومحدودا. لكن لقيت جهودهم، في تلك المرحلة صدى أكبر، مثلما يشهد على ذلك على سبيل المثال سمعة مجلة (Revue Arguments). لكن الماركسيين المنضوين تحت لواء الحزب الشيوعي الفرنسي، يقدمون هم كذلك مساهمتهم. يمكن الإشارة هنا إلى اسم **هنري لوفيفر** (Henry Lefebvre 1901-1991)، مهما بدا ذلك التقريب غريبا، و**لويس ألتوسير** حيث نعرف الأهمية التي يوليها هذا الأخير للتحليل النفسي عند ج. **لاكان** (J. Lacan 1901-1981) إبستمولوجيا ج. **باشلار** وج. **كونجويلهام**، إثنولوجيا ك. **ليفي - ستروس** والإلهام الذي استوحاه منها ووظفه في أعماله الخاصة. إذ تعلق الأمر بكل صراحة، بالنسبة له، بأن يعمل عن طريق تلك الأعمال، على إرواء الجدب الماركسي مجددا، بواسطة التيارات الكبيرة للعقلانية المعاصرة.

وقد فشلت معظم تلك المحاولات، بشكل كبير. في البداية من دون شك، لأنها تحولت نحو النماذج العلمية التي كان العلم ذاته بصدد تجاوزها. لكن أيضا، لأن أصحابها لم يستطيعوا أن يتحرروا بالكامل هم أنفسهم، من شروط الإستراتيجيا والتكتيك السياسيين. كان الأمر يتعلق هذه المرة، بسياسة معارضة للماركسيه "الرسمية"، لكنها أيضا لم تتمكن من التأثير كثيرا في البحث الذي لا يمكنه أن ينجز إلاّ في سياق استقلالية تامة. وفي الأخير، فقد تم القيام بتلك المشروعات، زمن الأزمة "الداخلية" التي عرفتها الماركسية [المترتبة عن القطيعة مع العلم والتي حاولت أن تقدم علاجا لها وكانت متروكة في المرتبة الثانية] بفعل أزمتها "الخارجية" التي ارتبطت بالتطور الكارثي الذي عاشته بلدان "الاشتراكية الحقيقية".

يجب أن لا ننخدع، إذ أن الأزمة الثانية، يمكنها أن تحجب في نظرنا الأزمة

الأولى، لكنها لا تقضي عليها. وإذا قدّر للماركسية أن تعيش يوما ما، فسوف يكون عليها أن تتغلب على تلك الأزمة. لكن، لكي تتوفر لها بعض الحظوظ للتوصل إلى ذلك، يمكنها أن تستعيد محاولات هـ. لوفيفر ول. ألتوسير مع أمل معقول في النجاح. يجب على الماركسية الكهنوتية التي عرفناها أن تحل مكانها ماركسية لائكية، مستقلة عن كل تبعية عضوية لتأثير حزب سياسي وأن تكون قادرة على تتبع العلم السائد في كل مسالكه، وأن تستفيد بالكامل من فتوحاته ومكتسباته. فهل أن الماركسيين اليوم، مستعدون على تطليق حياة الرهبانية؟

إن نجاة الماركسية نفسها، بوصفها فلسفة حاضرة ونشطة في عالمنا، تبدو مرتبطة بطبيعة الإجابة عن هذا السؤال. شكلت الماركسية بالنسبة لجيلين اثنين من الباحثين منظورا لا يمكن "تجاوزه"، على الأقل يصعب نسيانه. إن أية تركيبة نظرية، ولو أنها كانت بعيدة جدا بموضوعها ومنهجها عن القواعد المألوفة للمادية التاريخية، لا تخرج عن المرجعية الطقوسية إلى ك. ماركس. إذ نعثر عليها عند ك. ليفي – ستروس كما عند ج. لاكان، في كتابات علماء الألسنية الذين يمسكون بها، كاليد القدرية الممدودة من قبل ج. ستالين شخصيا، كما عند المستشرق الذي تحولت وجهته نحو التصوف والزهد.

ويجب دون شك، أن يتمتع المفكر بمكانة واستقلال فكري من طينة ر. آرون (R. Aron 1905-1983) في سنوات 1945–1965، للحيلولة دون وقوع هذا التقارب. إن الوفاق التام، ليس أمرا مدهشا، إلاّ لأنه يتجاوز كثيرا حدود التأثير الشيوعي أو اليسار [المتأخر جدا وقتها] بشكل عام. إن أفيون المثقفين ليس وحده هو موضع الاتهام. فخارج كل تأثير تنويمي، قادم من مكان آخر، يبدو مؤلف رأس المال عندئذ كأرسطو جديد، يعطي وحدة مثالية لعلوم كثيرة مشتتة. قبل ل. ألتوسير بكثير، فقد اقترح ل. جولدمان (L. Goldman 1916-1970) على مؤرخي الأدب، كما على الاقتصاديين، نظرية ماركسية "متفتحة" على الحداثة. ذلك أن "التشيئة"، هي المفتاح الكوني التي استلفها ألتوسير من الشاب ج. لوكاتش والتي تشيد جسرا بين الوجودية والماركسية، مثلما برهن على ذلك العمل الهام الصغير ذي الجدلية الذكية، ألا وهو كتابه الموسوم "الإله المتخفي" (Dieu caché).

وسيعيد لويس ألتوسير، رغم البغض الذي يبديه إزاء جولدمان، عملية مماثلة

عندما أقدم على الجمع بين ك. **ماركس** من جهة، ج. **باشلار**، ج. **كنجويلهام**، أ. **كويري** (G. Bachelard, G. Canguilhem et Alexandre Koyré) وغيرهم من ممثلي إبستمولوجيا وتاريخ العلوم، من جهة أخرى. لكن رغم أنها لا تضاهى في مقدماتها وشروط إمكانها، فإن المدرسة الألتوسيرية لن تنتج مطلقا ما يعادل كتابه "الإله المتخفي". وبشرط أن يخرج مبكرا جدا، فقد استطاع ج. **رانسيار** (J. Rancière) صاحب مؤلفات عديدة، تحاول أن تعيد تجديد رؤيتها للتاريخ "الشعبي"، ومنها على سبيل المثال "ليل البروليتاريين" (La nuit des prolétaires) و"الفيلسوف وفقراءه" (Le philosophe et ses pauvres) أن يبدو أصيلا وخصبا.

إنه لمن المفيد هنا، أن نعرف بأن ج. رانسيار، مثل غيره من المفكرين المتأثرين بكونهم كانوا شبابا، أثناء أحداث ماي 1968، قد "انعتق" من تأثير ل. **ألتوسير** من خلال قراءة مؤلفات م. **فوكو** (M. Foucault 1926-1984) قبل أن يتخذ تماسفا نقديا مع هذا الأخير. وفي الحقيقة، يطرح العمل المركب واللغز الذي شكله **فوكو** في النهاية، كل المشكلة بشأن القطيعة الحقيقية مع "ماركسية موسعة" والعلاقات الدقيقة لهذه الأخيرة مع "الجنيالوجيا" النيتشوية - الهيدجرية التي حلت مكان "الجدلية"، في النقاش الفكري الفرنسي. انطلاقا من تاريخ الجنون إلى تاريخ الجنس، تسود كما لاحظ ذلك ل. **فري** وأ. **رونو** (Luc Ferry et Alain Renaut) العداوة ذاتها التي سادت في عصر الأنوار، فكرة التقدم، الأخلاق ومؤسسات الحداثة.

في حين أن هذا كله، موجود في ك. **ماركس** كما في ف. **نيتشه** (F. Nietzsche 1884-1900) وهو ما يبرز الاضطراب المستديم عند **فوكو** مؤلف كتاب "رقابة وعقاب" (Surveiller et punir) أمام الاستخدام السياسي لأفكاره الذي حاول بعصهم أن يقوم بذلك، بنية حسنة. وهكذا، فقد رأيناه يتخذ موقفا مضادا للماويين عام 1972، ويهاجم "المحاكم الشعبية" باسم الرفض الراديكالي لكل إجراء قضائي. لكننا رأيناه عدة سنوات من بعد إلى جانب المعارضين الشرقيين. ذلك أن شرط احترام القانون، بالنسبة له، هو مسألة حيوية. فهل هذا هو بمثابة لا تساوق أو اعتراف عملي [الملاحظة عينها، يمكن توجيهها اليوم نحو بيار **بورديو** (P. Bourdieu 1930-2002)] بأن "التفكيك" و"الشك" (سواء نسب ذلك المفهوم إلى ك. **ماركس**، ف. **إنجلز** أو س. **فرويد** أو أحد أتباعهم) لا يمكنه أن يؤسس سياسة "ضد الكليانية"

ولا علما واثقا حقيقة من أسسه. ذلك أنه لا يمكننا أن نتملص من الأيديولوجيا بواسطة مرسوم.

لكن لا يجب علينا أن نسقط، ربما على غرار عدد من النقاد بعد المعركة، في حتمية سهلة بواسطة "روح العصر" (Zeitgeist) الذي سمح لأجيال عديدة من الهيجليين الشباب، بعدة نماذج بائسة، بشأن أهداف هي في الأخير لا تعاني منها أبدا! إن ما تجهله مذهبية „روح العصر" (Zeitgâtisme) بالمناسبة، هي حرية الباحث التي - أحيانا - ما تعثر على الحقيقة، رغم تطبعه الأيديولوجي! كما يمكن أن نقول الكثير عن م. **هيدجر** (M. Heidegger 1889-1976) سوى أن نختزله في أنه لا يكون "أستاذا عاديا". وهناك أيضا، بون واسع بين ك. **ليفي - ستروس**، ج. **لاكان**، م. **فوكو**، الخ، بشأن المعرض "البنيوي". إن الأوائل هم عباقرة أصليون، سواء بقدرتهم على خلخلة العلم أو فهمهم لعبة المؤسسات، وهذا ليس أمرا غير مهم في فرنسا وعملهم التام من أجل الكتابة. وزيادة على ذلك، فإنهم فنانون، علماء وإستراتيجيون، يتمتعون بنوع من الرواج أو الموضة، حيث يعيش كل واحد من هذه "الفوائض"، بحيث لا يمكن أن يكون بأي شكل من الأشكال، حجة مع أو ضد منتجات فكرية يجب الحكم عليها لذاتها.

وبالمقابل، يجد أيديولوجيو النزعة البنيوية أمس و"ما بعد الحداثة" اليوم أنفسهم، فيما ينعتون به، بتبعيتهم نحو تفكير الغير ويكتفون دوما - وأحيانا بشكل تبادلي - بالتملق أو بالتكذيب. إن ثقلهم يكون كبيرا، بفعل التحول الأكبر الذي وقع بين سنوات 1960–1975 في مكانة العلم، الفكر المتقدم والإشهار المرعب، بكل معاني الكلمة التي هي اليوم موضوعه هل يجب علينا أن نرى في هذا، [مثلما يفعل في المرآة الأمريكية] مفكرو مدرسة فرانكفورت، علامة انحطاط أم غرق الثقافة؟ يمكن أن نؤكد، بدرجة مساوية من صحة الرأي المخالف على الأقل، ونتوقع أن تسلك دمقرطة الذكاء من هنا سبلا ملتوية جدا. على كل حال، دون خلط حفلة السبت المساء وحياة الأحياء الهامشية في تشابكها، يجب علينا أن نميز بين تاريخ ما يمكن أن نسميه "العلوم الإنسانية الجديدة" والأسطورة الذهبية أو السوداء التي تتعلق بالمدرسة "البنيوية".

لم يكن طموح تذويب الميتافيزيقا التقليدية في علم إنسان صارم، فكرة جديدة في فرنسا؛ أي "جعل هذا الحيوان الإنساني في شكل معادلة"، مثلما هو المشروع المركزي عند الأيديولوجيين، هـ. **تين** ومن بعده ب. **بروكا** (Hyppolite Taine 1828-1893, puis Paul Broca 1824-1880). إذ دعت النزعة الوضعية العالمية أتباعها في كل مكان إلى مغادرة القطب "الشائخ" للفيلسوف المتأمل، لفائدة مخبر العالم التجريبي: لم يكن **ماركس** بالتأكيد، بمفرده في هذا القرن 19م، هو الذي أراد "تغيير الميدان". فقد حاول إ. **دوركايم** ول. **ليفي – برول** (L. Lévy-Bruhl 1857-19369) من جانبهما، أن يستردا الأخلاق المجردة إلى علوم الاجتماع، الحياة الدينية إلى أشكالها الأولية ومقولات العقل إلى أصلها الاجتماعي. لماذا إذن، حدث هذا الصخب الكبير، إبان سنوات 1965 حول الـ"مستجدات" المحترمة إلى هذا الحد؟

دون "تاريخية" (Historicisme) في غير محلها [مثلما أمكن القول، في تلك المرحلة] من المؤكد أن المتعقب الدقيق لتاريخ الأفكار، على غرار المفتش **بوريل** المشهور، لا يمكنه سوى أن يصرخ "بكل تأكيد، أن نهاية حرب الجزائر (1962) هي التي سحبت من الأنتلجنسيا الفرنسية تحديدا، قضية كبيرة. وبصورة عامة، فقد أغلقت دورة زمنية، تم افتتاحها بقضية الضابط أ. **دريفوس** (A. Dreyfus 1859-1935). بالتأكيد، تكون الجمهورية الخامسة التي دفنت "السياسة الأدبية" واستبدلت على رأس الدولة، قدماء المدرسة الوطنية للإدارة، بدلا من خريجي دار المعلمين، والمهندسين بدلا من المحامين وصيرفي **هنري بلزاك** بدلا من أساتذة **لويس جيو**، قد خيبت أمل **سان جرمان دي بري، سان جرمان وليس بيانكور** (St germain-des-Prés, St Germain, et pas Billancourt). وهنا تكمن المشكلة كلها: في غياب تدريجي ومخفي للموضوع الثوري الكلاسيكي، فباسم ماذا وباسم من سيكون "أفق الماركسية اللامتجاوز في وقتنا"؟ نعلم أن ج – ب. **سارتر** (J-P. Sartre 1905-1980) قد عرف كيف يجد بدائل عن البروليتاريا المتهاوية إلى درجة أنه استرجع، في شهر ماي من عام 1968، عودة الإله المخفي وأخيرا [وهو إنجاز لذاته هو] فقد عمل الحداد [الذي اختزل عمل جيل كامل] دفعة واحدة. فمنذ وقت طويل، كان يجب أن تواجه نظريته الصريحة في الالتزام، مظهر الزمن المعبأ بما كان أكثر غرابة؛ أي الحب المحتوم

(Amor fati) في كافة أشكاله.

وقد وضح عدد من الملاحظين على شاكلة **ميشال كروزيه، فرانسوا فوري، هنري لوفيفر، بيار بورديو وج - ك باسرون** (Michel Crozier, François Furet, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron) تماثلا بين ظاهرة تنامي القوة "التكنوقراطية" وما سماه البعض، دون ريبة بشيء من المغالاة مباشرة، "الثورة البنيوية". وهي تبدو الآن أقل معارضة، رغم أنه يجب علينا دوما، أن نستقبل بتحفظ كيف أنها تختزل في "البنيوية" كل مجموعة حقل البحث التي بدا بعضها عقيما وبعضها خصبا إلى حد التخلص من فقدان الثقة الذي يضرب حاليا جيرانها الذين لا يأمل أحد أن يقربهم منها أبدا. من يتذكر **جورج دوميزيل** (Georges Dumézil 1898-1986) الذي تعود أعماله الأولى إلى سنوات 1920 حيث استقبل وكأنه رائد المنهج؟ لكن من دون أي تشبيه واضح: أليس التوزيع الثلاثي للوظائف الاجتماعية والرمزية التي يتصيدها كل واحد، من طرف إلى آخر من العالم الهندو - أوروبي، هو بمثابة "البنية" النموذجية؟ وبإرجاع تلك الاكتشافات إلى أعمال الألسني **إميل بنفينيست** (Emile Benveniste 1902-1976) ألم يكن بإمكانها أن تبرهن على القاعدة الأولى للبنيوية الفرنسية التي يمكن ادعاؤها، بواسطة تجاوز الكلمة المأثورة التي كتبها **جاك لاكان**: "المجتمع مبنين كلغة".

وأما اليوم، فقد أصبح صاحب الـ"أفكار الرومانية" (Idées romaines) ملحقا أكثر من طاقة جسده، بدبابة "اليمين الجديد باسم النزعة الآرية! يبقى مع ذلك، أنه عمل يكشف بالأساس عن التقليد الفلسفي الفيلولوجي عند **ج.- ل. بونوف وإ. رينان** (Jean-Louis Burnouf 1775-1844 et Ernest Renan 1823-1892)، في الاتجاه ذاته، حيث سيتعقبه **ف. برودال** (François Braudel 1902-1985) الذي استعاد عمل **ش. ميشليه** (Ch. Michelet 1822-1898)، بينما استمر **ف. فوري** (F. Furet 1927-1997) في تجديد أفكار كل من **تين وإ. كوينيت** (H. Taine et E. Quinet) وفق تسلسل التاريخ النظري. إن العلم الصحيح (والمعرفة الحقيقية) هو كما يجب أن نذكر بذلك، مسألة تراكمية وليست الاكتشافات في الغالب، اكتشافات متجددة تعيد معالجة "البراديجم" القديم دون تكذيبه. إن الانبهار المؤكد منذ أمد بالمادية التاريخية، من قبل المثقفين الفرنسيين، الباحثين في العلوم الاجتماعية ومنظري الإنسان، قد تناغم

مع الاستهام الكارتزي القديم من أجل قلب الطاولة وإعطاء الانطباع لدى أجيال ما بعد الحرب، بالقطيعة مع عملية التجميع المتسرع اللامؤكد، بوصفه وضعيا أو روحانيا. إذ كان يجب علينا أن ننتظر قسا كاثوليكيا، مثل **ت. دو شردان** (Teilhard de Chardin 1881-1955) أو كذلك **ش. داروين، أ. كونت**، وماركسيا متحررا مثل **إ. مورين** (E. Morin) [دفع به مطولا عدم الالتزام بقواعد الجماعة] لكي يطرح المشكلة القديمة للأنثروبولوجيا الفلسفية، انطلاقا من الحب إلى الموت. وللخروج منها، كان يجب عليه إذن، أن يشرب الخمرة الماركسية حتى الثمالة.

قائمة بيبليوجرافية

1) Althusser L. (1967 [1957]), Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, éd. F. Maspero.

2) Althusser L. (1996), Pour Marx, Paris, éd. La Découverte.

3) Aron R. (1969), D'une sainte famille à l'autre. Essai sur le marxisme imaginaire, Paris, éd. Gallimard.

4) Aron A. (1955), l'opium des intellectuels, Paris, éd. Calmann-Lévy.

5) Benveniste E. (1969), Le Vocabulaire des institutions indo-européenne, Paris, éd. Minuit.

6) Blot Y. (2007), Spencer Herbert, Un évolutionniste contre l'étatisme, Paris, éd. Les Belles Lettres.

7) Bourdieu P., Passeron J-C. et Chamboredon J-C. (1968), Le Métier de sociologue, Paris, éd. Bordas-Mouton.

8) Braudel F. (1969), Écrits sur l'histoire, Paris, éd. Flammarion.

9) Crozier M. (1963), Le Phénomène bureaucratique, Paris, éd. Seuil.

10) Darwin Ch. (1859), On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London, Ed. John Murray.

11) Dumézil G. (1924), Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, éd. Annales du Musée Guimet.

12) Dumézil G. (1969), Idées romaines, Paris, éd. Seuil.

13) Ferry L. et Renaut A. (2008), La pensée 68, Paris, éd. de poche.

14) Freud S. (2005 [19131914-]), Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, in Œuvres complètes, Vol. 12, Paris, éd. PUF.

15) Foucault M. (1975), Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, éd. Gallimard.

Furet F. (1986), La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, Paris, éd. Hachette. (16

Goldman L. (1970), Marxisme et sciences humaines, Paris, éd. Gallimard. (17

Heidegger M. (1976 [1927]), Etre et temps, Paris, éd. Gallimard. (18

Lagueux M. (1995), "Historiographie, philosophie de l'histoire et idéologie. À propos d'un texte de Fernand Dumont", dans: Simon Langlois et Y. Martin (dirs), L'Horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont, Québec, éd. Les Presses de l'Université Laval, pp. 95108-. (19

Lagueux M. (1982), *Le marxisme des années soixante*, Montréal, éd. Hurtubise HMH. (20

Lecourt D. (1995 [1976]), Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne", Paris, éd. PUF. (21

Lefebvre H. (1978), Les contradictions de l'État moderne, La dialectique de l'État, Vol. 4 De l'État, Paris, éd. UG. (22

Lénine V. (1948 [1908]), Matérialisme et empiriocriticisme, Paris, éd. Sociales. (23

Lukacs G. (1960), La signification présente du réalisme critique, Paris, éd. Gallimard. (24

Marx K. et Engels F. (1969 [1845]), La sainte famille ou critique de la critique contre Bruno Bauer et consort, Paris, éd. Sociales. (25

Massip R. (1973), *La Chine est un miracle*, Paris, éd. Bernard Grasset. (26

-More T. (1966 [1516]), L'Utopie, Paris, éd. sociales-Messidor. 27

Morgan L. (1877), Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization, London, Ed. Macmillan and Co. (28

Morin E. (1951), L'Homme et la mort, Paris, éd. Seuil. (29

Sartre J-P. (1960), Critique de la raison dialectique I: Théorie des ensembles pratiques précédé de Question de méthode, Paris, éd. Gallimard. (30

Saussure F. de (1995 [1913]), Cours de linguistique générale, Paris, éd. Payot. (31

Souvarine B. (1935), Staline. Aperçu historique du bolchévisme, Paris, éd. Plon. (32

Stanguennec A., (2005), "Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel", Paris, éd., Le Livre de poche. (33

Teilhard de Chardin P. (1996 [1965]), La Place de l'Homme dans la Nature, Paris, éd. A. Michel. (34

Terray E. (1969), Le marxisme devant les sociétés "primitives". Deux études, Paris, éd. Maspero. (35

Valentinov N. (1907), Ernest Mach et le Marxisme, Moscou, éd. Moscou. (36

Vincent Jean-M. (2000), "Critique de l'économisme et économisme chez Marx", in Actes du Congrès international Marx II, Paris, éd. PUF. (37

النزعة الطبيعية
وخطر الحلقة المفرغة

- تفسير الاجتماعي بأسباب اجتماعية
- النزعة الطبيعية والأنثروبولوجيا
- الطبيعاتية الفلسفية
- الطبيعاتية، الشك وخطر الحلقة المفرغة
- قائمة بيبليوجرافية

تشير عبارة النزعة "الطبيعاتية" (Naturalisme) أو النزعة الطبيعية في معناها العام إلى ذلك الموقف الإبستمولوجي المنحاز في تفسير ظواهر العقل، عن طريق مبادئ مماثلة للمبادئ التي تفسر الظواهر الطبيعية – الفيزيائية والبيولوجية – وبالأخص مبدأ السببية الذي يفهم في حيثياته العامة. وبهذا المعنى، تعتبر النزعة الطبيعية هي أيضا، شكلا من أشكال الواقعية أو الموضوعاتية (objectivisme) بحكم أنها تفترض أن للظواهر النفسانية [مثلما هو حال الظواهر الطبيعية] وجود موضوعي، مستقل عن الذات التي تبحث عن معرفتها. إذن، فإن النزعة الطبيعية هي الموقف الذي وفقا له لا يوجد شيء خارج الطبيعة: لا شيء خارق للعادة. يمكن أن تتخذ الطبيعاتية عدة ألوان، وفقا للمفهوم المعطي لكلمة طبيعة. لكن، لنقل أنها في إحدى صيغها الأكثر انتشارا، تعني [الطبيعة المعنية] ما هو موجود بالمصير: الأنساق الفلسفية التوحيدية مثلما هو مذهب الرواقيين في العصر القديم، وبالنسبة لهؤلاء، فإن الله هو العالم. تحتمل هذه المذهبية عدة مفهومات، متنوعة وربما متناقضة، بحسب الوظيفة الدقيقة التي تنسب لمفهوم الطبيعة، وفق ما إذا جعلنا منه الموضوع المفضل للعلوم الطبيعية أو التجريبية، وإما بحسب ما إذا أعطيناه معنى أنطولوجيا أكثر اتساعا، أو كذلك إذا ما اعتبرناه مبنينا حول قوانين الضرورة أو بالعكس قواعد الجواز، الخ.

تفسير الاجتماعي بأسباب اجتماعية

ونعثر على هذا الموقف الإبستمولوجي العام، في نماذج نظرية عديدة في العلوم الإنسانية. إذ نجده في البداية، في النزعة السلوكية: تلك النظرية السيكولوجية التي تطورت في بداية القرن العشرين، كردة فعل اتجاه جملة من المذاهب التي تقحم في تحليل الظواهر النفسية، مفاهيم تحيل إلى حالات عقلية ذاتية، مثل: "الشعور"، "الإرادة"، "الإيمان" أو"الرغبة" أيضا. وفي رأي المنظرين السلوكيين، فإن هذه المفاهيم تتأثر بنزعة ميتافيزيقية قبل – علمية. وتحيلنا تلك المفاهيم دوما إلى حقائق

خفية - وبخاصة الحقيقة المسماة "عقل" (Esprit) - التي يستحيل ملاحظتها إميريقيا. وهكذا، بالنسبة لهؤلاء العلماء، يتطلب بناء علم نفس حقيقي صارم إذن، أن نتخلى عن مثل هذه المفهومات ونستغني أيضا عن المناهج الاستبطانية التي كان يدعو لها أولئك الذين يطبقونها. وحسب رأيهم، فإن النفس لا يمكن الإمساك بها إلاّ من خلال تجلياتها الموضوعية - السلوكيات - التي يجب أن يتم وصفها في إطار اللغة الموضوعية بامتياز، متخلصة من كل الإيحاءات الذاتية: إنها لغة الفيزياء، حسب ج. **واطسون** (John Broadus Watson 1878-1958) التي تضاف إليها مفهومات الروسي إ. ت. **بافلوف** (I.T. Pavlov 1849-1936).

ويقترح **واطسون** [وهو أحد مؤسسي المدرسة السلوكية] هكذا نظرية سيكولوجية ينظر فيها إلى السلوكيات الإنسانية، باعتبارها استجابات تخضع إلى نوع من المحفز الخاص. وحسب **واطسون**، يتم اكتساب مخططات "المحفز - الاستجابة" التي تخضع لها السلوكيات من قبل الأفراد، خلال وجودهم، عبر تدريب يتم عن طريق تحفيزات متكررة". ولقد وجدت هذه السيكولوجيا السلوكية امتدادات لها، في علم الاجتماع من خلال النزعة السلوكية الاجتماعية (Behaviorisme social) التي اقترحها ج. هـ. **ميد** (G.H. Mead 1863-1931) الذي استعاد وجهات نظر **واطسون**، من خلال تهيئة ومنح مكانة مهمة للـ"تجربة الداخلية للأفراد". كما تم تجنيدها من قبل الفيلسوف **فيلار.ف. أ. كوين** (Villard V. O. Quine 1908-2000) في مشروعه، من أجل تكوين إبستمولوجيا طبيعية.

كما تستخدم كلمة الطبيعاتية أيضا في العلوم الإنسانية، للإشارة إلى البراديجم الذي يرتكز على الفكرة التي مفادها أن الوقائع الاجتماعية، تشكل حقلا من الواقع الطبيعي بكل تأكيد. لكنه واقع متميز إبستمولوجياً عن الحقول الظواهرية الأخرى التي تتم دراستها، من قبل علوم الإنسان وخاصة من قبل علمي: السيكولوجيا والبيولوجيا. ويمكننا، في مثل هذا الإطار، أن نعتبر إذن، أن مبدأ السببية يجب أن يطبق في العلوم الاجتماعية، هذا من جهة. لكن من جهة أخرى، نؤكد مثلما فعل ذلك إ. **دوركايم** (E. Durkheim 1858-1917) بأن الظواهر الاجتماعية لا يمكن تفسيرها سوى بواسطة ظواهر اجتماعية أخرى، بفضل الشرط الإبستمولوجي للتجانس بين السبب والأثر. وهكذا، كما يعتقد **دوركايم**، يجب علينا أن نعتبر تقسيم العمل الذي هو ظاهرة

اجتماعية، كأثر لظاهرة اجتماعية أخرى، تتمثل في: زيادة الكثافة الأخلاقية والفيزيقية في المجتمع. إننا نعثر هنا على مبدأ تفسيري مشابه في التقليد الإحصائي، حتى وإن تم التعبير عنه أحيانا في شكل آخر. وعليه، فإن نظرية "الإنسان المتوسط" (Théorie de l'homme moyen)، وفق تعبير أ. كوتيليه (Adolphe Quételet, 1796-1874) والبحوث النظرية عن الترابط الإحصائي عند ف. جالتون، ثم من بعده ك. بيرسن (Francis Galton 1822-1911 et Karl Pearson 1857-1936) أو كذلك البحث الذي اقترحه دوركايم حول الانتحار، تتفق كلها حول الفكرة التي وفقا لها أن أحد الأهداف الكبرى للعلوم الاجتماعية، تتمثل في الكشف [من خلال الإحصائيات] عن العلاقات التفسيرية الثابتة والموضوعية بين الظواهر الجماعية. وهي تلك العلاقات التي لا يمكن أن تتجلى للملاحظ، عن طريق وسائل أخرى. هكذا، يقول دوركايم أن معدلات الانتحار التي هي ظاهرة اجتماعية [بفعل أنها تتمثل في مقدار جمعي] ترتبط إحصائيا بدرجة الاندماج والضبط في المجتمع الذي هو ظاهرة اجتماعية أخرى. وإذا كان كثير من ممثلي هذه التيار، يعتبرون بأن الإحصائيات تهتم كثيرا بالترابطات المتعددة بالمناسبة، بدلا من الأسباب بالمعنى الدقيق، فإن التفسير الإحصائي يمكن وصفه مع ذلك، بالطبيعاتي [أو إن أردنا ذلك بالواقعي] عندما يستهدف التحقق من علاقات، يمكننا أن نعتبرها موضوعية من بين أصناف من الظواهر الجماعية التي تبنى في شكل مجاميع من الوقائع الفردية.

وإضافة إلى ما تقدم، هناك أيضا، مجموعة ثالثة من النظريات في العلوم الإنسانية التي تشير لها عبارة النزعة الطبيعية اليوم، في الغالب. وتتشكل هذه المجموعة من المفكرين الذين يرغبون في تأسيس علم للإنسان، بالارتكاز على البيولوجيا. وبهذا المعنى، فإن الكتاب الذي يدور الحديث بشأنهم، لا يكتفون فقط بتأكيد أن الظواهر الاجتماعية، هي ظواهر طبيعية: لكنهم يضيفون، أنه يجب علينا تفسيرها انطلاقا من المفاهيم والأدلة المستوحاة من علوم الحياة. ولقد اتخذت عملية اللجوء إلى البيولوجيا في تاريخ العلوم الإنسانية، على العموم شكلين اثنين.

الشكل الأول، هو المماثلة. وهكذا، ففي القرن 19م، كان أ. كونت، هـ. سبنسر، إ. دوركايم وممثلو تيار النزعة العضوانية (Courant organiciste) بشكل عام، يقترحون بناء نظرية عن المجتمع، باعتبار أن هذا الأخير مماثل للجهاز العضوي

البيولوجي. وفي عواقب هذه المماثلة، فقد اقترح ممثلو التيار الوظائفي (Courant fonctionnaliste) في القرن العشرين، ضرورة التعليل العقلاني للوقائع الاجتماعية والثقافية، عبر استرجاع مفهوم الوظيفة من البيولوجيا. أما اليوم، فيؤكد بعض ممثلي النزعة الداروينية - المحدثة (Néo-darwinisme) بأن الثقافة التي تتشكل من تمثلات أولية، مثل الجينات [هي "نفسها"] التي سترتد، بانتقالها من دماغ إلى آخر، عن طريق المحاكاة وستتطور من خلال سيرورة عملية الانتخاب الطبيعي. وحسب رأيهم، يكون التطور الثقافي هكذا، مماثلا للتطور البيولوجي.

الشكل الثاني من النزعة الطبيعية الملحقة بالبيولوجيا، هو شكل اختزالي. بحيث تتقاسم هذه النماذج القابلة للتجميع في هذه المجموعة الثانية، الفكرة العامة التي وفقا لها أن الظواهر الإنسانية، تجد أساسها في استعدادات بيولوجية بالأصل، تتجذر في الجسم. ويستند المنظرون الذين يدافعون اليوم عن هذه الفكرة عموما إلى النموذج البيولوجي نفسه الذي يسمى "الخلاصة الداروينية - المحدثة". لكن ومع ذلك، يمكننا أن نميز على الأرجح، بين تيارين اثنين داخل هذه المجموعة الثانية.

إذ نجد في البداية "علم الاجتماع البيولوجي البشري" (Sociobiologie Humaine) الذي ظهر في سنوات 1970، تحت تأثير عالم الحشرات إدوارد إ. ويلسون (Edward O. Wilson). ويعود النموذج التفسيري الذي يعتمد عليه السوسيو - بيولوجيون في الغالب إلى نظرة اختزالية عامة، تتمثل في القول بأن القواعد الثقافية [وخاصة قواعد: نظم القرابة، الزواج أو التعاون، الأدوار الجنسية، الأخلاق، تحريم زنا المحارم] هي بمثابة التعبير المباشر عن استعدادات، تجد موقعها في الجينات التي تم انتخابها عند أجدادنا منذ بداية العهد الرابع (Pléistocène).

وقد تم انتقاد هذا الاتجاه بشدة، في سنوات 1970 وفي سنوات 1980 معا، من قبل البيولوجيين والممثلين عن العلوم الاجتماعية. وهكذا، فقد ترك هذا البراديجم في نهاية الثمانينات المكان أمام تيار نيو - دارويني آخر، هو "علم النفس التطوري" (Evolutionary Psychology) الذي من جملة ممثليه ج. هـ. باركو، ل. كوميدس وج. طوبي (J.H. Barkow, L. Comides and J. Tooby). وكسابقه، فإن هذا التيار يمكن وصفه، بأنه اتجاه اختزالي. لكن هذه الاختزالية، ليس لها الطابع العام في جزء كبير من التفسيرات في علم الاجتماع البيولوجي. وباعتمادهم على العلوم المعرفية،

فإن ممثلي تيار علم النفس التطوري، يمنحون في الواقع، مكانة مركزية إلى تشابك الآليات السيكولوجية في ميدان المعتقدات والسلوكيات. وبهذا المعنى، فإن الرابطة التي تقام في السيكولوجيا التطورية بين القواعد الثقافية من جانب والاستعدادات الجينية من جانب آخر، هي على العموم قواعد معقدة، ملتوية ومشتتة أكثر منها في علم الاجتماع البيولوجي الإنساني. وتتمثل الفكرة الجوهرية - التي يدافع عنها أصحاب هذا التيار - في تأكيد أن السلوكيات والتمثلات التي يمكن ملاحظتها في المجتمعات الإنسانية، يجب أن نعتبرها منتوج سيرورات سيكولوجية، متشابكة شيئا ما بحسب الحالة التي تتضمن آليات مبرمجة جينياً من أجل معالجة المعلومة. وعلى خلاف الفكرة التي تقول أن العقل البشري، يكون في الولادة "مادة شمع أو لوحة بكرا"، يعتقد أصحاب هذا البراديجم، أن الانتخاب الطبيعي قد زود الدماغ البشري بعدد معين من المؤهلات [وهي الاستعدادات التي يتعلق الأمر بالتحقق منها إمبيريقياً] التي تلعب دورا حاسما في مهاراتنا الإدراكية وفي حالاتنا العاطفية.

ويجد هذا النموذج السيكولوجي امتداده، في نظرية الثقافة. في هذه النظرية، يمكن أن نعرف الثقافة بأنها "مجموعة من التمثلات التي تنتج من التفاعل بين الدماغ البشري والبيئة الخاصة التي يوجد فيها". وبمثل هذا الإطار التفسيري، فإن التمثلات الثقافية يمكنها إذن أن تتنوع إلى نقطة معينة على الأقل، بحسب الخصائص التاريخية والاجتماعية التي تتميز بها المجموعة الإنسانية التي تتجلى فيها. ذلك أن تفسير ظاهرة انتشار تمثّل معين، على سبيل المثال فكرة الإيمان بإله وحيد، هو هنا إثبات إلى أي مدى ربما تكون تلك الفكرة، جذابة بالنسبة للدماغ. وذلك، بالنظر إلى ما نعرفه عن ملكاته الطبيعية ومميزاته الخاصة بالنسبة للمجتمع محل الدراسة.

منذ نشأة العلوم الإنسانية تعتبر النزعة الطبيعية في أشكالها المختلفة، بمثابة موضوع خلافات حادة. إن ما كان يعاب عليها في المقام الأول، في نهاية القرن 19م، من قبل زمرة من الفلاسفة وعلما لاجتماع الألمان [في معظمهم يدافعون عن فكرة خصوصية الظواهر المعرفية ومنها العلوم الاجتماعية المكلفة بدراستها (W. Dilthey 1833-1911)] هو تغليب هؤلاء المفكرين هكذا، أن فكرة علم إنساني، تفترض أن ينتسب الكيان الذي يبحث عن المعرفة، من جهة والكيان الذي تتم دراسته، من جهة أخرى، إلى عالم الأشياء نفسه؛ أي إلى ظواهر العقل. وتتميز العلوم الإنسانية إذن،

في العمق عن علوم الطبيعة التي تكون الذات العارفة فيها هي تحديدا، خارجية عن الموضوع الذي تبحث عن معرفته. ويفسر هذا الاختلاف في العلاقة مع الموضوع، بحسب أولئك المفكرين، اختلافا في المنهج بين العلمين. وفي الواقع، في الوقت الذي لا نمتلك فيه سوى معرفة غير مباشرة عن الطبيعة، كما يشيرون إلى ذلك، فإن السلوكيات والمعتقدات الإنسانية لها دوما - بالنسبة إلينا - معنى في شكل فهم مباشر، حتى وإن كنا نخطئ في تأويلاتنا. وبعبارات أخرى، فإن تبرير أي سلوك إنساني عند هؤلاء المفكرين، هو فهم المعنى الذي يخصه وليس الكشف عن سبب يكون هو أثره الآلي. هكذا، يجب على العلوم العقلية، أن تعمل بسبيل الفهم، عن تأويل معنى السلوكيات بحكم أن التفسير السببي هو من صلاحيات علوم الطبيعة. يمتد هذا النوع من الاعتراض حتى القرن العشرين إلى النظريات ذات المنحى الفينومينولوجي أو الهيرمينوطيقي.

وقد ارتسم التيار النقدي الآخر في منتصف القرن 20م، في دائرة مؤلف **لودويج فينجنشتاين** (Ludwig Wittgenstein 1889-1951). يستند الاعتراض الأساسي الذي وجهه **فيتجنشتاين** [وبشكل أوسع من قبل قسم من الذين ينتسبون له اليوم في الفلسفة والعلوم الإنسانية] إلى ضرورة أن نميز بين الأسباب (Causes) والعلل (Raisons). إن تفسير ظاهرة معينة في منظومة الوقائع الطبيعية، كما يشيرون إلى ذلك، يتمثل في ربطها بظاهرة أخرى - سببها - من خلال العلاقة التي تكون حدودها حرة منطقيا [فالأثر لا يمكن استنباطه من السبب] والتي يجب أن نتحقق من مصداقيتها أمبيريقياً. وبالمقابل، فهم يضيفون إلى ذلك، أن الأفعال والمعتقدات الإنسانية، ترتبط بعللها (Motifs) بواسطة علاقة ضرورة، نظرا لأنه لا يمكن فهمها إلاّ بوصفها راهنية قاعدة للسلوك، كمحصلة استنتاج انطلاقا من مبدأ ضابط. إن الفعل الإنساني هو إذن، من اختصاص عالم معياري - حسب رأيهم، عالم العلل - غير القابل للاختزال في الميدان الوضعي للظواهر الطبيعية.

إن الانحياز إلى الاتجاه الطبيعاتي في العلوم الاجتماعية، بالمعنى الحصري للعبارة، قد تم نقده في البداية من قبل التيارات المركزة على الفكرة التي مفادها أن العقل الإنساني يتشكل بالكامل، بواسطة الثقافة أو الطبقات الاجتماعية، وبالخصوص من قبل النزعة الثقافوية (M. Sahlins 1930) والاتجاه الماركسي. كما كان كذلك

محل انتقادات حادة، صاغها أصحاب النزعة التركيبية (Constructivisme). وفي الواقع، يعتقد هؤلاء أن موضوعية النظريات العلمية، ليست سوى موضوعية وهمية، طالما أن الأحداث التي يتناولها العلم، ليست معطاة موضوعياً على رأيهم، لكنها "وقائع مركبة" ("Faits Construits") تاريخيا واجتماعياً. وبناء على ذلك، فإن النزعة الطبيعية [أو إن شئنا الموضوعاتية (Objectivisme)] الإحصائية تكون لا مؤسسة. ذلك لأن المقولات الإحصائية واستخداماتها تعود أقل من ذلك إلى موضوع واقعي منه إلى علاقات القوى الاجتماعية التي أدت إلى بنائها. ويصح الأمر نفسه، بالنسبة للنزعة الطبيعية البيولوجية: إذ تنتج علوم الحياة كما بقية العلوم الأخرى، مقولات لا يكون لها من معنى أو قيمة، إلاّ في إطار اجتماعي - ثقافي خاص بالمجتمع الغربي.

لقد اتخذت النقاشات المحتدمة بين النزعة الطبيعية وتلك التيارات من الفكر السوسيولوجي والأنثروبولوجي في الغالب، منذ ثلاثين سنة، شكل جدالات عنيفة تسود فيها المواجهة الأيديولوجية أحيانا محل الحوار العلمي، مساهمة هكذا في نوع من راديكالية أو تطرف وجهات النظر التي احتدمت منذ أكثر من ثلاثين سنة بين سنوات (1970–1980)، ناهيك عن الخلافات العنيفة التي أنتجتها السوسيولوجيا. لكن ورغم ذلك، يبدو أن الحوار قائم أكثر منذ سنوات أخيرة، على أسس علمية. ورغم هذا التعارض بين تلك المذاهب، فإن هناك قضية تتموقع في مركز تلك المسائل التي تمت إثارتها من قبل النزعة الطبيعية البيولوجية: إنها مسألة التمفصل القائم بين المعارف المتراكمة على التوالي، في علوم الحياة وفي العلوم الاجتماعية. وعليه، فإن هذا الموضوع يرسم حدود حقل التحري الذي يتطور بشكل معتبر منذ سنوات عدة.

النزعة الطبيعية والأنثروبولوجيا

وبالنسبة للباحث **ف. ديسكولا** (Ph. Descola) تدخل النزعة الطبيعية في واحد من بين أربعة أنماط من البحث التي تستهدف التعرف على الموجودات البشرية أو اللابشرية التي هي: الطوطمية، الإحيائية، المماثلة والنزعة الطبيعية. وللتحديد أكثر، فهو يعتقد أن النزعة الطبيعية، تتمثل ببساطة في: "الاعتقاد بأن الطبيعة موجودة. وبعبارة أخرى، أن بعض الكائنات تدين بوجودها وتطورها لمبدأ خارجي عن تأثيرات

الإرادة البشرية. وبصفتها نموذجية لعلم الأكوان الغربية، منذ أفلاطون وأرسطو، تفرز الطبيعاتية ميدانا أنطولوجيا متميزا [موقع نظام أو ضرورة] حيث لا يحدث شيء من دون سبب. وأن هذا السبب يرجع في المحصلة إلى هيئة متعالية أو أنها تكون محايثة في نسيج العالم. وبما أن النزعة الطبيعية هي المبدأ الموجه لكوننا الخاص وتشبع معرفتنا المشتركة ومبدأنا العلمي، فقد أصبحت بالنسبة لنا، افتراضا "طبيعيا" يبنين بشكل معين إبستمولوجيتنا وبالأخص إدراكنا للأشكال الأخرى في التعرف". ويبدو أن الغرب، بمفرده فقط، هو الذي اهتم بتصنيف الكائنات وفقا لما ترجع له من قوانين المادة أو عوارض الوفاق. ولم تتخذ الأنثروبولوجيا بعد حجم وخطورة هذه المعاينة: في التعريف ذاته لموضوعها [التنوع الثقافي على أساس الكونية الطبيعية] فهي تؤبد التعارض الذي استغنت عنه الشعوب التي تناولتها، فهل بالإمكان أن نفكر العالم دون تمييز الثقافة عن الطبيعة؟

يقترح ديسكولا هنا، مقاربة جديدة لكيفيات توزيع الاستمرارات والانقطاعات بين الإنسان وبيئته. ويبرهن بحثه، على وجود أربع كيفيات في تصنيف "الموجودات" وتجميعها، انطلاقا من خصائص مشتركة، تنتشر من قارة إلى أخرى: 1- الطوطمية، التي تركز على الاستمرارية المادية والأخلاقية بين البشر وغير البشر. وتميز النزعة الطوطمية المجتمعات التي تسمح فيها الانقطاعات بين اللاآدميين، عن طريق تفكير الانقطاعات التي توجد بين البشر. وتشبه اللاإنسانية مجموعة الإشارات التي تمتلكها تلك المجتمعات. 2- المماثلة التي تصادر على وجود شبكة من الانقطاعات المهيكلة بين عناصر العالم، بواسطة علاقات مماثلة. وتترجم النزعة المماثلة، بواسطة عدم استمرارية العناصر الداخلية والفيزيائية التي تميز بين الإنسان وغير البشر. وتتميز المجتمعات التي تتواجد بها المماثلة، بأنظمة ثنائية قوية. 3- الأرواحية التي توعز لغير البشر بدونية البشر، لكنها تميزهم عم طريق الجسم. وتسمح النزعة الإحيائية التي هي خاصية المجتمعات التي تشكل الصفات الاجتماعية اللاإنسانية، بتصنيف العلاقات اللاإنسانية التي تكوّن عبارات علاقة. 4- والطبيعاتية التي تربطنا بالعكس بغير البشر، باستمرارات مادية وتفصلنا عنهم بفضل الاستعداد الثقافي.

الطبيعاتية هي إذن، الأنطواوجيا الوحيدة التي تخلق فاصلا بين الذات والآخر، عبر فكرة "الطبيعة"، حيث لا تعتبر هذه الأخيرة من بين خصائص الثقافة. أما

التمييز الغربي الراهن (نهاية القرن 17م)، فهو بمثابة تاريخ خاص. إنه تمييز تجهله المجتمعات الأخرى تقريبا، مثلما هو حال مجتمع الشرق الأقصى، حيث تطغى المماثلة. وهكذا، صار علم الكون الحديث، صيغة من بين صيغ أخرى عديدة. إن كل نمط تعريف يسمح بتشكيلات فردانية، تعيد توزيع الموجودات في مجاميع ذات حدود مختلفة عن تلك التي جعلتها العلوم الإنسانية مألوفة لدينا. ويدعو صاحب الكتاب إلى ضرورة إعادة تشكيل جذري لهذه العلوم وإعادة تهيئة ميادينها، بهدف أن تتضمن أكثر من مجرد الإنسان؛ أي كافة "الأجساد المشاركة" التي طالما تركت في وظيفة ثانوية أو هامشية.

نلاحظ من خلال انزلاقات المعاني المتعاقبة الضيقة هذه، كيف أن عبارة "طبيعاتية" تصل الحد الذي تشتمل فيه مواقع متناقضة جدا. إن الاستعمال الرائج لعلامة "طبيعاتي"، كما لو كان جرما أو نقطة التقاء، لا يسهل من الأمر شيئا. وليكن المثال المبسط التالي: يعرف س. روسي (C. Rosset) بـ"الطبيعاتي" كل شكل من أشكال الفلسفة، يتأسس على مفهوم قوي للطبيعة، الضرورة أو النظام الطبيعي. في هذا المنظور، فإن "طبيعة" الأشياء لا تبتعد كثيرا عن جوهرها. وتتجه كل نزعة طبيعية، عند روسي إذن، صوب الجوهرانية: إن جعل الشيء طبيعيا، يعني تثبيته في جوهره الذي يتحدد بواسطة هذا العلم الطبيعي أو ذاك. وفي الحقل السياسي، يقيم الفيلسوف هكذا مقولات النزعة الطبيعية "المحافظة" أو "الثورية"، بهدف تعيين المذهبيات التي تتمثل المهمة الأولى للسياسة فيها، في استعادة الطبيعة الأصلية التي افتقدت أو التي اعتدي عليها. وبالموازاة مع هذه المقاربة للأشياء، يقابلها روسي بالنزعة المضادة للطبيعة عند الفلاسفة الذين يركزون على أفكار عارضة أو اصطناعية. في كتابه "نقيض الطبيعة" (*l'Antinature*) فهو يحاول، أن يعيد الاعتبار للفلاسفة الاصطناعيين أمثال الصوفيين. يوجد هنا منبع للوحي، لا يبتعد كثيرا عن ر. رورتي (R. Rorty 1931-2007). هذا الأخير، يدافع عن فلسفة سياسية، يتمثل هدفها الأساسي في خلق الوفاق، بواسطة النقاش. وبما أن رورتي كان مدافعا عنيدا عن شكل من النسبية البراجماتية، فهو لم يتوان قط عن التهجم على فلسفات: الأصالة، المذهبيات الكونية أو الجوهرانية التي تبحث عن حقيقة قصوى. لكن، نلاحظ وفقا للمقولات الخاصة بـروسي والمتناسقة تماما، فإن الطبيعاتية البراجماتية عند رورتي

هي ببساطة... بمثابة نزعة ضد طبيعية.

وتطرح محاولاته الأولى فلسفة ابتهاج وتقبل عالم، حيث أن الأسوأ هو الشيء الوحيد المؤكد: الأسوأ هو ما يوجد، الواقع المسبق لأفكار المعنى، النظام أو الطبيعة: والمصادفة هي ذاتها تعتبر سكونا ولا معنى. وفي ثلاثيته التي تبعت ذلك، يحاول **روسي** تحديد خصائص هذا الواقع اللامحدد و"اللامعنى". وتتمثل أطروحته الأساسية في أن: الصعوبة الجوهرية لتفكير الواقع، تعود إلى أنه لا ينقصه شيء. إنه يكتفي بذاته. وهو لا يحتاج لأي أساس [لأنه في الأصل، لا شيء يستوجب التفسير ولا الفهم]. ومن هنا، جاءت **الأطروحة الرئيسية عن الواقع وثنائيته: الواقع هو ثنائية واستيهام الثنائي، يخيب دوما رفض الواقع. وتتميز أنطولوجيا الواقع التي ينتهي لها هذا التفكير، بأنها لا ترتكز على تفكير وجوده أو وحدته. لكنها تقتصر على الفرادة وحدها وهو ما يستحيل، دون بهجة من دون سبب. إن الواقع الذي نتوصل إليه، مهما كان زهيدا، في علاقته مع عظمة ما يفلت منا، يجب أن يعتبر هو الصحيح.**

الطبيعاتية الفلسفية

تتمثل النزعة الطبيعية الفلسفية في الموقف الذي يقول أنه لا يوجد شيء خارج الطبيعة: لا شيء خارج عن العادة. يمكن للنزعة الطبيعية، أن تتخذ عدة ألوان بحسب المفهوم المعطى لعبارة طبيعة. لكن، يمكن القول بأن الطبيعة، في إحدى الصيغ الأكثر تداولا، هي هنا بمثابة المعنى بشأن ما يوجد في صيرورة. إن الأنساق الفلسفية التوحيدية الوجود، مثل نسق الرواقيين القدامى، أو مذاهب كل من ج. **سكوت** (John Scot 1265-1308) في أيرلندا القرن التاسع، ج. **برونو** (Giordano Bruno 1548-1600) في إيطاليا القرن 16م أو ب. **سبينوزا** (Baruch Spinoza 1632-1667) في هولندا القرن 17م، هي مذاهب طبيعاتية. وبالنسبة للأحاديين الذين ينتسبون في الغالب للمذهب الطبيعي، فإن الله هو العالم. يمكن أن تأخذ هذه المذهبية مفاهيم متنوعة وأحيانا متناقضة، بحسب المعنى الذي نسديه لمفهوم الطبيعة، بحسب ما إذا جعلنا من هذا الأخير، موضوعا مفضلا "للعلوم الطبيعية" أو التجريبية، أو أن نعطيه معنى أنطولوجيا أكثر اتساعا، أو كذلك نعتبره مبنينا حول نواميس ضرورية أو بالعكس كعارضة خالصة، الخ. سنميز فيما يلي، بين ثلاثة أشكال من الطبيعاتية:

1- النزعة الطبيعية والأحادية

ببساطة، تعتبر النزعة الطبيعية بمعناها الأولي شكلا من الأحادية التي يتمثل منافسوها المباشرون في مختلف الثنائيات وأنماط الأحادية البديلة (النزعة الروحية)، أيضا. يمثل كل من الشاعر والفيلسوف اليوناني **لوكريس** (Lucrèce 98-54 Av. J.-C) والفيلسوف ب. سبينوزا بامتياز، فلاسفة هذه الأحادية الطبيعية التي يمكن وصفها بالنظرية التي تقول أن هناك نوعا واحدا من الكيان الموجود وهي الطبيعة التي ترجع في تفسيرها الوحيد إلى التفسيرات الطبيعية أو السببية. ومع ذلك، لا يجب الاعتقاد أن هذا النوع من الطبيعاتية هو حديث العهد بالتحديد. فقد أمكن وجوده في أزمنة غابرة. ويمكن للنزعة الطبيعية، أن تشير في مفهومها الضيق إلى المادية، لكن بالعكس، يمكنها كذلك أن تختلط مع المشروع الفلسفي برمته، إذا ما تم تشبيهه بالدفاع العنيف الذي يتبناه الخطاب العقلاني والهجوم المنتظم ضد الدوجماتية والميثولوجيا والدّين وكل شكل من أشكال الخطاب الذي ينتسب إلى ما وراء الطبيعة. يجب علينا أن نؤكد، [كما يعتقد ذلك، **ج. دولوز** (G. Deleuze) بالنسبة للطبيعاتي] أن: "الطبيعة لا تتعارض مع العادة [...]، الطبيعة لا تتعارض مع المعهود [...]، والطبيعة لا تتعارض مع الاختراع [...]، لكن الطبيعة تتعارض مع الأسطورة [...]. فقد كان الفيلسوف الأول طبيعاتيا: إنه يتحدث عن الطبيعة، بدلا من التفلسف حول الآلهة [...]. لا يمكن أبدا أن ندفع بمشروع تبديد الأوهام إلى أبعد من ذلك.

2- الاختزالية والمنهج العلمي

يمكن أن تشير عبارة النزعة الطبيعية، بمعنى ضيق جدا [إذا مثلنا الطبيعة] إلى الموضوع الذي تدرسه العلوم "الطبيعية". هذا المفهوم الثاني للعبارة، هو الذي يسود في النقاش الفلسفي المعاصر، خاصة عند الفلاسفة التحليليين. إذ ترفض الطبيعاتية المعاصرة، صحة التفسيرات أو النظريات التي ترجع إلى كيانات لا يمكن التوصل إليها من قبل العلوم الدقيقة. ويسمى "طبيعاتيا" في العادة، كل مناصر لأسرة النظريات التي تشكل الكيانات الميتافيزيقية أو المعيارية لنوع معين تماما [مبادئ منطقية، رياضية، أخلاقية أم معرفية] تختزل في أجناس الموضوعات المدروسة في العلوم

الطبيعية (سيكولوجيا، بيولوجيا، فيزياء). وتشكل النزعة النفسانية (أي الاختزالية النفسانية) التي جرت محاربتها بقوة، من قبل رواد الفلسفة التحليلية والفينومينولوجيا [أي على التوالي من طرف كل من ج. **فريج** (G. Frege 1848-1925) وإ. **هوسيرل** (E. Husserl 1859-1938)] براديجم الطبيعاتية الاختزالية. ويكون و.ف. **كوين** (W.V. Quine) بقدر كبير هو المسؤول عن طغيان النزعة الطبيعية، لدى الفلاسفة الأنجلوسكسونيين. إذ يشكل المذهب الطبيعي لديه، الفكرة التي وفقا لها أنه لا توجد محكمة للحقيقة، أسمى من العلم ذاته. لا يوجد عقب ذلك، منهج أفضل من المنهج العلمي لتقييم وإقامة ثوابت العلم. ولذلك، فليس هناك حاجة ماسة للجوء إلى "فلسفة أولى"، مثلما هي الميتافيزيقا أو الإبستمولوجيا. وتقترب مثل هذه النزعة الطبيعية كثيرا من النزعة الوضعية.

3- البراجماتية والنسبية

رغم أن دعاة النزعة الطبيعية التي يتزعمها **كوين**، يصبغون بلون السيكولوجية السلوكية والفيزيائية، يمكن بواسطة تمديد حدوسهم أن نعدّ صيغة للطبيعاتية، تكون بعيدة جدا عن العلمانية، حيث تذوب تقريبا فكرة الطبيعة بالكامل. ويعتقد **كوين** بطبيعة الحال، أن العلم ليس لا صحيحا تماما ولا غير قابل للخطأ: إنه ببساطة، أفضل تفسير ممكن للأشياء، نتوفر عليه عندما نعمد إلى التوفيق بين هؤلاء وأولئك ونجعل معتقداتنا في "توازن انعكاسي". لا توجد وسائل للحكم على حقيقة، تتجاوز الكيفية التي لدينا للتوصل إلى اتفاق جمعي بصددها. وبالنسبة للمدافعين عن هذا المقاربة البراجماتية، أمثال ن. **جودمان** (N. Goodman 1906-1998) **وهلري بوتنام** (Hilary Putnam) وكذلك أيضا ر. **رورتي**، فإن الحكم الفيصل للحقيقة الأقل، هو العلم من بين الأشكال الممكنة من الوفاق، داخل المجموعة العلمية المعطاة، المثالية (Putnam) أو الواقعية (Rorty). وإذا كان **بوتنام** يرفض تعريف براجماتيته بشكل من الطبيعاتية، فإن الأمر ليس كذلك بشأن **رورتي** الذي يمكن أن توصف براجماتيته المحدثة بـ"الطبيعاتية". وبدلا من تقعيد مفهوم الطبيعة على "العلوم الصلبة"، فإن هذه البراجماتية الطبيعاتية، تستوحي مبادئها وأدواتها من علوم الحياة، العلوم الإنسانية والتاريخية (سوسيولوجيا، تاريخ وحتى نظرية الأدب) لإعطاء مشروعية لمفهومها عن

الطبيعة الذي يؤكد على العارض، المصادفة والمصير داخلها. ويمكن أن يتحول المنظور الفلسفي المدافع عنه من قبل رورتي، بسرعة إلى نسبية صريحة. وهذا ما يتبناه هذا الأخير علانية، مطالبا بنوع من "الإثنومركزية" التامة.

الطبيعاتية، الشك وخطر الحلقة المفرغة

في جدول أنواع الطبيعاتية التي بناها ج. هـ. **ماكدوال** (John Henry McDowell) في المحاضرة التي ألقاها في جامعة بيتسبورج عام 2000، يبدو خطر الشك (sceptique) الذي يتضامن مع تهديد آخر، يتمثل في "خطر الطبيعاتية المتعالية" (supernaturalisme). وقدم **ماكدوال** نوعين اثنين من النزعة الطبيعية، يطمحان كل منهما للرد على النزعة الشكوكية. في تقديمه، يستلف **ماكدوال** من و. **سلارز** (Wilfrid Sellars) عبارات النقاش: عندما يحذرنا **سيلارز** ضد كل سفسطائية طبيعاتية (sophisme naturaliste) فهو يشترط أن تتكون بنية فضاء الأسباب من تلقاء ذاتها، بالمقارنة مع البنية التي تعثر عليها العلوم الطبيعية في الطبيعة. وهو أمر يفهم منه أن الشعور الذي يترتب عن ذلك [حول الفكرة التي تؤكد أن المعرفة والتفكير يتشكلان من تلقاء ذاتهما، بالمقارنة مع ما يعتقد أنه مفهوم طبيعي جاذب] يجب أن يولد قلقا ميتافيزيقيا بشأنه ويستقطب خطر الطبيعاتية المتعالية. لكن، يمكننا أن نتحاشى حالات القلق تلك، إذا أخذنا في الحسبان المصادرة التي تقول لنا بأن الفكر والمعرفة، هما رغم ذلك، ظواهر طبيعية ولو أن اقتراح **سلارز** يثير تساؤلا حول الكيفية التي يتشكلان بها.

يعتقد **ماكدوال** بأن الشك الفلسفي، يلتصق بإرادة تمييز دائرة الطبيعة عن دائرة التفكير، إما بأن نترجم التفكير في عبارات طبيعية [وهو حال السفسطائية الطبيعية]، وإما بأن نجعل من الفكر ظاهرة خارقة أو متجاوزة للطبيعة. يجب إذن، أن نعالج في بشكل محايد، موضوع التفكير والعوامل الداخلية المتبادلة بين الطبيعة والعقل، لكي نتوصل إلى استبعاد التهديد الشكوكي والخطر الطبيعاتي المتعالي، في الوقت ذاته. لكن، حسب **ماكدوال**، يوجد نوعان اثنان من النزعة الطبيعية يتصارعان، لكن واحد من بينهما فقط يستجيب لاقتراح **سلارز**، بشأن ضرورة ترجمة طابع التفكير من تلقاء ذاته. النزعة الطبيعية الأولى التي يصفها **ماكدوال**، هي نزعة "اختزالية". وهي تتمثل

في تفكير المعرفة والفكر، في إطار سيادة قوانين الطبيعة. إذ يستدعي الرد على النزعة الشكوكية، ضرورة توظيف مفهوم معاصر للطبيعة التي تخضع لمجوعة من النواميس. والنزعة الطبيعية الثانية التي التقطها ماكدوال، هي الطبيعاتية "الليبرالية" التي تستجيب للنزعة الشكوكية والطبيعاتية المتعالية التي ترفض فكرة أن يكون فضاء الأسباب، غريبا عن المسألة الطبيعية. لكنها ترتكز على مفهوم طبيعي آخر، ليس فيزيائيا، لكنه بيولوجي: لتحاشي تصور التفكير والمعرفة، بوصفهما خارقين للطبيعة، يجب علينا أن نشير إلى أن الفكر والمعرفة، هما مظهران من مظاهر حياتنا. إذ أن مفهوم الحياة، هو مفهوم سيرة كائن حي. وإذن فهو بالتأكيد، مفهوم شيء طبيعي.

إذا كان هذا المفهوم، ذا طبيعة تمتد للظواهر الفكرية، فهو إذن تصور عن الطبيعة بوصفها قوة إنتاج، ديناميكية - أدنى وأقوى - من التصور المعاصر للطبيعة، يسمح لماكدوال بأن يقول أن: "قدراتنا على اكتساب المعارف هي ملكات طبيعية". وكما يعبر عن ذلك، في مؤلفه "الفكر والعالم" (McDowell, 1994)، فإن موضوع الكتاب هو: "الكيفية التي تتوسط بها المفاهيم بين العقل والعالم". وهنا يتموقع ماكدوال، في منظور يوصف بالمنظور الثنائي، بشأن "الخطاطة والمضمون". هاتان العبارتان متعارضتان بالمعنى الكانطي ("الأفكار دون مضمون هي خالية"). فالأفكار الخالية، هي بمثابة "لعبة مفهوم يفتقر لرابطة مع الحدوس". وإذن، فإن الأفكار غير الخالية: "تبرز من لعبة متبادلة بين مفهوم وحدس"؛ أي أن المضمون يتطابق إذن مع الحدوس. فلماذا يبدو وصف الفهم ملائما من قبل كانط، في صيغة عفوية؟ إن "الدائرة المفهمية، تتكون من علاقات عقلانية"، يبدو أنها مرتبطة بالحرية. وبالفعل، فإن "فضاء الأسباب هو ترجمة لسيادة الحرية". لكن المشكلة التي تثور هي أن ذلك الأمر يحرم "التفكير الأمبيريقي" من علاقته مع التجربة ومن علاقته مع الواقع. ويمكننا أن نحل هذه المشكلة، بواسطة الثنائية "خطاطة/ معطي" (scheme/donné). يمتد فضاء الأسباب إلى أبعد من المفاهيم، حيث يحتوي على التبريرات الأمبيريقية التي تكون في علاقة مع الواقع الخارجي. إذن، يجب أن يكون "مضمون الأحكام الأمبيريقية على العموم [...] قابلا للتبرير الأمبيريقي"، ويشكل هذا الأخير المفهوم. وهذا صحيح بالخصوص، فيما يتعلق بمفهومات الملاحظة، حيث يتشكل المفهوم عن طريق تجريد عناصر ملائمة، في متباين المعطى. ونمدد بعد ذلك، تصور مفهوم

الملاحظة هذا إلى المفاهيم الأخرى.

وتستلزم فكرة الطبيعة هذه، "ابتهاجا مجددا وجزئيا للطبيعة". إذ يتوصل ماكدوال، هنا إذن إلى نتيجة غريبة، لأن رفض فكرة القطيعة بين سيادة الطبيعة وهيمنة الفكر، مع الاحتفاظ بفكرة الميزة الذاتية للفكر: "تسمح لنا بالوقوف على القلق الفلسفي الذي اعتبره من دون أساس، مثلما يؤكد رورتي (Rorty) على ذلك". ومن الملفت للانتباه، أن هذه الورقات حول أجوبة الطبيعاتيين عن النزعة الشكوكية، تقود ماكدوال للالتقاء برورتي في ميدان نقد المشكلات التي تحكم علينا بها الصورة التقليدية للمعرفة. حيث يتفق ماكدوال مع رورتي، على أن مفهوما واضحا لفكرة الطبيعة، يسمح لنا برفض مشكلة الشك؛ أي: "تقييم كيفية بروز القلق الفلسفي والاحتياط ضد ذلك". لكنه يتوصل إلى ذلك، فيما يخصه، على اعتبار أن قدراتنا المفهمية أبعد من أن تستغني عن الطبيعة، فهي تتدخل في حياتنا إلى درجة أنها تبنين مظاهر حياتنا ذاتها التي نتقاسمها مع الحيوانات، على سبيل المثال الإدراك، كما يقول. ورغم أن تلك الانطباعات، قد تبدو غامضة، ومن الواجب البحث عن الروابط السببية مع العالم، فإن ماكدوال يقابلها بفكرة "الواقعية الطبيعية" التي تؤكد أن الانطباعات هي على العموم شفافة وتشكل في حد ذاتها "انفتاحا" على العالم. ولفهم تلك الانطباعات الشفافة، يضطر ماكدوال إلى بناء حساسية [من بدايتها إلى نهايتها] تأخذ معلومتها بواسطة العفوية. وفي طريق ذلك، فهو يسمح لنفسه بتحاشي مشكلة الاحتكاك القائم بين التفكير والعالم. ويرد على النزعة الشكوكية، مستنجدا بمفهوم "الطبيعة الثانية" التي تنتهي إذن إلى وجهة نظر نستبعد انطلاقا منها، مواجهة النزعة الشكوكية بوصفها مشكلة نظرية. هكذا، يجعلنا جدول ماكدوال نعتقد إذن [إن كانت هناك إجابة عن الشك، في إطار مفهمي تظهر فيه هذه المشكلة حقيقة] أنه يجب علينا أن نبحث عنها في ميدان نزعة طبيعاتية، صلبة وفيزيائية. إن المرجعية للطبيعة الإنسانية، لا يمكنها فيما يخصها أن تؤول بنا سوى إلى رفض أو تعميق تشريح الإشكالية الشكوكية.

يصر مكدوال حتى الثمالة، على أن: مفهوم "الطبيعة الثانية"، هو مفهوم انعكاسي. فهو يشير إلى "تصوير الذكاء" الذي يعطي للفرد الحق في تقييم معايير السلوك التي يوظفها هو ذاته. وهذا ما يقرب هذه الفكرة من مفهوم (تربية، تكوين

وثقافة) - وضريبة ذلك الموقف هي نوع من اللبس. لأن مثل هذه السيرورة التي تسمح: بـ"فتح العيون على الأسباب"، تحاذي خطر الوقوع في "أفلاطونية". ولا يمكنها أن تتحرر منها سوى، بتجنيد مقولة الاستحواذ التي تقحم بدورها مقولات ليست موضحة، بشكل مكتمل، مثل: تجديد القدرات. ويبدو أن الحل الذي يقترحه ماكدوال، يتسم بنوع من الدائرية أو الحلقة المفرغة: فإذا رغبنا في تحقيق توافق معين بين العقل والطبيعة، فلأن طبيعة الإنسان في المحصلة هي عقلانيته [دون تدقيق آخر حول "كفاية"، مادة هذا العقل التي يمكن أن نتساءل بشأنها] إن كانت "ألسنية فحسب، أو رمزية بشكل واسع، إن لم نقل أنها بدنية".

قائمة بيبليوجرافية

1) Andler D. (dir.) (2004 [1992]), Introduction aux sciences cognitives, Paris, éd. Gallimard.

2) Barkow J.H., Cosmides L.& Tooby J.(dir.) (1992), The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture, Oxford, Ed. Oxford University Press.

3) Descola Ph. (2005), Par-delà nature et culture, Paris, éd. Gallimard.

4) Desrosières A. (2000 [1993]), La politique des grands nombres: Histoire de la raison statistique, Paris, éd. La découverte.

5) Boudon R. (1992 [1990]), L'art de se persuader. Des idées douteuses, fragiles, au fausses, Paris, éd. Seuil.

6) Boyer P. (2001), Religion explained: The evolutionary origins of religious thought, New York, Ed. Basic Books.

7) Deleuze G. (1969), Logique du Sens, Paris, éd. Minuit.

8) Descombes V. (1995), La denrée mentale, Paris, éd. Minuit.

9) Dilthey W. (1992 [1883]), Introduction aux sciences de l'esprit, trad. S. Mesure, Paris, éd. Cerf.

10) Durkheim E. (2004 [1893]), De la division du travail social, Paris, éd. PUF.

11) Durkheim E. (2004 [1895]), Les règles de la méthode sociologique, Paris, éd. PUF.

12) Durkheim E. (2004 [1897]), Le suicide, Paris, éd. PUF.

13) Edward O. Wilson (1987 [1975]), La Sociobiologie, Monaco/Paris, Cambridge, éd. Le Rocher.

14) Engel P. (1996), Philosophie et psychologie, Paris, éd. Gallimard.

15) Fisette D et Poirier P. (2000), Philosophie de l'esprit, Paris, éd. Vrin.

16) Georges H. Mead (1934), Mind, Self, and Society, Chicago, Ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press.

Goodman N. (2005), La structure de l'apparence, Paris, éd. Vrin. (17

Hacking I. (2001), Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ? trad., B. Jurdant, Paris, éd. La découverte. (18

Latour B. et Woolgar S. (1996 [1988]), La vie de laboratoire, Paris, éd. La découverte. (19

Martin O. (2008 [18221911-]), "Francis Galton, L'obsession de la mesure", on Sciences humaines, Paris, hors-série spécial, n° 7, septembre-octobre. (20

McDowell John H. (1998 [1994]), Mind, Value, and Reality, Cambridge, Ed. Mass. Harvard University Press. (21

McDowell John H. (1998), Meaning, knowledge, and reality, Cambridge, Ed. Mass. Harvard University Press. (22

McDowell John H. (2007), Mind and World, Mass., Ed. Harvard University Press. (23

Pavlov, I. P. (1927), Conditioned reflexes, Philadelphia, Ed. Routledge and Kegan P., Lip- pincott. (24

Pearson K. (2004 [1892]), The grammar of science, Ed. Dover publication. (25

Pinker S. (2002), the blank slate. The modern denial of human nature, London, Ed. Penguin books. (26

Putnam H. (1984), Raison, vérité et histoire, Trad. A. Gerschenfeld, Paris, éd. Minuit. (27

Quételet A. (1835), Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale, Paris, éd. Bachelier. (28

Quine W.V.O. (1992 [1969]), "L'épistémologie naturaliste", in Relativité de l'ontologie et autres essais, trad. J. Largeault, Paris, éd. Aubier-Montaigne. (29

Rorty R. (1997), Pragmatism and political theory: from Dewey to Rorty, Ed. Matthew Festenstein. (30

Rosset C. (1973), L'Anti-nature: éléments pour une philosophie tragique, Paris, éd. PUF. (31

Sahlins M. (1980 [1976]), Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques, trad. J-F. Roberts, Paris, éd. Gallimard. (32

Sperber D. (1996), La contagion des idées, Paris, éd. Odile Jacob. (33

Tort P. (dir.) (1992), Darwinisme et société, Paris, éd. PUF. (34

Watson J. B (1919), Psychology from the Standpoint of a Behaviorist, Philadelphia, Ed. Lip- pincott. (35

Wilson E.O. (1975), Sociobiology: The new synthesis, Ed. Harvard University Press. (36

Wittgenstein L. (2004 [19331935-]), Le cahier bleu et le cahier brun, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Ed. Gallimard "Tel". (37

الفينومينولوجيا والإثنوميثودولوجيا

- فينومينولوجيا البيذاتية
- الفينومينولوجيا وعلوم المعرفة
- سوسيولوجيا ألفريد شوتز والإثنوميثودولوجيا
- الإشهار كظاهراتية
- قائمة بيبليوجرافية

هبت رياح جديدة على المسرح الفلسفي للقرن العشرين ولا يبدو أنها ستخفت. بالطبع، فهي لم تكنس كل شيء في طريقها، لكنها سمحت بتهوية البيئة الثقيلة للميتافيزيقا المتهالكة والنزعة الوضعية المنتشية. حاولت الفينومينولوجيا التي نشأت سنة 1901م مع **هوسيرل** (E. Husserl 1859-1938) وقام بإثرائها كل من م. **هايدجر** (Martin Heidegger 1889-1976)، ج - ب. **سارتر** (J-P. Sartre 1905-1980)، م. **ميرلوبونتي** (M. Merleau-Ponty 1908-1961) وآخرون، أن تتأمل العالم قبل أن تغيّره.، لذلك، وبرفضها لأنساق الماضي، فهي تقترح إلقاء نظرة جديدة على الأشياء، متفطنة أكثر إلى أسلوب ظهورها، ومبدية عناية أكبر بتعدديتها. فهل نجحت في مشروعها؟ يبدو أنه من المبكر الحكم على ذلك. لكن تظل هناك قناعة أو يقين راسخ يتمثل في: أن حيوية الفينومينولوجيا لا يمكن التشكيك فيها اليوم. وتجد الفينومينولوجيا رواجا وصدى كبيرا [سواء عبر حوارها مع العلوم (المنطق، السيكولوجيا، الرياضيات) أو مع التيارات الفلسفية الأخرى (التحليلي، المعرفي، الهيرمينوطيقي)] ما تنازعها فيه البنيوية أو فلسفات اللذة منذ سنوات 1960.

وعندئذ نتيقن، بأن الفينومينولوجيا تمتلك تاريخا متشابكا يحتل فيه مؤسسها إ. **هوسيرل** مكانة مركزية، ويعكس صورتها الشائكة التي ترتبط في جزء كبير منها بوجودية ما بعد الحرب العالمية. لكن ومع ذلك، فليست وضعيتها الراهنة مثالية ومغرية. ويخطئ الفينومينولوجيون إن ظنوا في ظل الغليان الحالي، أنهم فازوا بالمعركة مقدما. هناك العديد من الورشات التي تنتظرهم، وتساؤلات كبيرة تحيرهم: الأسبقية الذاتية لليقين، عودة المكبوت الميتافيزيقي، صعوبة بناء نظرية اجتماعية وسياسية. ويشكل هذا المبحث، تشخيصا لمواقع الفينومينولوجيا الراهنة ويبين تعددية حقول البحث، والمقاربات وأصالة التفكير الذي يجعل عالمنا أكثر فهما، وإذن أكثر قابلية للحياة.

فينومينولوجيا البيذاتية

يبدو أن مصير الفينومينولوجيا أو الظاهراتية في العلوم الإنسانية، سيكون فوضويًا إلى أبعد الحدود. فهي لن تكون لها أية علاقة بتطبيق مباشر لنظرية فلسفية، في فروع علمية أمبيريقية. وقد ساير تاريخ استقبالها وتلقيها مسارات لا متوقعة، سواء في فرنسا **أو** في الولايات المتحدة. ويميز إ. **هوسيرل** بين نوعين اثنين متعارضين من العلاقات اتجاه المعطى أو"القصدية" (Intentionnalité): الإدراك الواقعي الذي هو إدراك "أصلي" والتفكير الذي لا يقوم سوى بـ"استهداف" الموضوع، في شكل "نية خالية". ومن وراء تطوير هذا التمييز بين الحدس الأصلي والتفكير؛ أي بين القصدية المملوءة والخاوية، يحتفظ الفينومينولوجيون بما يلي: 1- إما أنهم يحتفظون بمحتوى مذهبية **هوسيرل**: حيث يبحثون عندها [في إشكالية الإدراك الواقعي] عن نقطة الاتصال بين العقل والواقع، أو عن "ما وراء الواقعية والمثالية". 2- وإما أنهم يحتفظون بمنهجه، وعندها فهم يطبقون مبدأ تحليل الحدس، على ميادين "معرفة الغير" التي أهملها **هوسيرل** نسبيا. 3- أو أنهم يبحثون عن تبرير ميتافيزيقي، للمبدأ ذاته، بهدف تحليل الظواهر. إن نظرية الظواهر، لا يمكن تحديدها إلاّ بالمقارنة مع نظرية الوجود المطلق أو الأنطولوجيا.

والفينومينولوجيا هي عبارة فلسفية، تنسب لها أربعة معاني مختلفة: أولا، أن الظاهراتية هي مذهبية الظهور في المفهوم أو عملية التمظهر (phénoménalisation) للمعرفة المطلقة [ليست هي معرفة شيء، لكنها معرفة المعرفة]. والظاهراتية هي جزء أساسي من مذهبية العلم (فقد تختلط بهذا الأخير)، لأنه من دونها لا يمكن أن يكون للعلم أي وجود. ثانيا، في منظور **ف. هيجل** (F. Hegel 1770-1831) عام 1807، فهي بمثابة مقاربة للفلسفة، تبدأ باستكشاف الظواهر [أي ما يظهر لنا، بصورة واعية] بهدف الإمساك بالعقل المطلق، المنطقي، الأنطولوجي والميتافيزيقي الذي يتجلى في الظواهر. وحسب **هيجل**، على خلاف ج. ج. **فيخته** (J.G. Fichte 1762-1814) تشير الظاهرة إلى لحظة من بروز حتمية المعرفة. ثالثا، بعد ذلك، تتخذ الفينومينولوجيا عند إ. **هوسيرل** كنقطة انطلاق للتجربة، بوصفها حدسا حسيا للظواهر، من أجل استخراج الاستعدادات الجوهرية للتجارب ويتمثل جوهرها في ما نقوم به من تجربة. الفينومينولوجيا هي إذن علم الظواهر؛ أي علم المعاش في مقابل

أشياء العالم الخارجي. وترمي فينومينولوجيا هوسيرل إلى أن تكون علما فلسفيا؛ أي عاما. وزيادة على ذلك، فهي علم قبلي أو مثالي؛ أي أنها علم يقر بوجود قوانين تشكل موضوعاتها "جواهر محايثة".

هذا الطابع القبلي، يقابل بين ظاهراتية **هوسيرل** وعلم النفس الوصفي عند أستاذه **فرانتز برانتانو** (Franz Brentano 1838-1917) الذي كان رغم ذلك أحد الرواد، لما يشكل "الظاهراتية المتعالية". وقد طورت فلسفته من قبل مفكرين آخرين، من أمثال: **م. ميرلوبونتي، ماكس شيلر** (Max Scheler 1874-1928)، **هـ. آرندت** (H. Arendt 1906-1975)، **س. باشلار** (Suzanne Bachelard 1919-2007)، **د. فون هيلدبراند** (Dietrich von Hildebrand 1889-1977)، **ج. باتوكا** (J. Patoçka 1907-1977)، **وإ. ليفيناس** (Emmanuel Levinas 1906-1995). رابعا، بالنسبة للفيلسوف الألماني **م. هيدجر**، يجب أن توجه الرؤيا الفينومينولوجية لعالم الموجودات، صوب تناول الكائن ككائن، وكمدخل للأنطولوجيا، لكنها تظل أنطولوجيا نقدية في مقابل الميتافيزيقا؛ إنها الفينومينولوجيا الوجودية. ولقد أثر النزاع الفينومينولوجي الذي نشب بين **هوسيرل وهيدجر** في تطوير الفينومينولوجيا الوجودية والنزعة الوجودية (Existentialisme) في فرنسا، مثلما نلاحظ ذلك، في أعمال ج - ب. **سارتر** ورفيقة دربه س. **دي بوفوار** (Simone de Beauvoir 1908-1986) وكذلك فينومينولوجيا ميونيخ المتمثلة في أبحاث ج. **دوبيرت** (Johannes Daubert 1877-1947)، أ. **رايناخ** (Adolf Reinach 1883-1917) وأ. **شوتز** (Alfred Schütz 1899-1959) والفينومينولوجيا التأويلية عند الفيلسوف الفرنسي ب. **ريكور** (P. Ricœur 1913-2005).

لقد انشغل إ. **هوسيرل** مبكرا بعلم النفس، من خلال متابعته دروس أستاذه **ف. برانتانو**. هكذا، كانت البدايه التاريخيه عند **هوسيرل** مع علماء النفس. فإذا كان هذا الفينومينولوجي، يضطلع بنقد حاد ونهائي إزاء علم النفس، بوصفه ذي نزعة ذرية ترابطية، فهو يعترف بفضل السيكولوجيا الشكلية المتمفصلة التي تطورت تحت اسم "نظرية الجشتالت" (Gestalt-théorie). وبهذا، فهو يسقط تحت ضربة ما يسميه "النزعة السيكولوجية"، علم النفس الفيزيقي والمنطق المبني على دراسة الحالات الذهنية الخاصة. لقد تمثل الرهان المعاصر عنده، إذن، في السيكو - فينومينولوجيا. وبالمقابل، فإن السيكولوجيا التي تضع في الواجهة العلاقات الشاملة، تعثر هنا على

ما يبررها في نظر **هوسيرل**. ومن هنا أيضا، يتحقق المصير المبهج لسيكلوجيا الشكل التي تتموقع [عند **فرثايمر** (Wertheimer)؛ أي نظرية الجشتالت] إلى جانب الفينومينولوجيا التي تضم الاهتمام التجريبي والعلاقة الذاتية للذات.

وقد وضع **إدموند هوسيرل** في كتابه "تأملات كارتزية" (Méditations Cartésiennes) معالم الشكوك التي حامت حول مشروعه، بشأن هذه المثالية المتعالية. ولذلك، فقد عمد إلى الانهماك، إبان السنوات الأخيرة من حياته، في التفكير حول مكانة النزعة البيذاتية (Intersubjectivité) والتاريخ، حيث نحتفظ من هذه العملية بنظرة معينة، مع النص الموسوم "الأزمة" (Krisis) ومقتطفات أخرى لم يتم نشرها. قبل كل شيء، إذا كان لتلك الأوراق من مصير فلسفي: فهي أنها قد عملت على تغذية التساؤلات العديدة، حول استحالة طرح مشكلة الغير (الآخر) في منظومة المعالم الديكارتية. وتتمثل الصفحات الجد قوية، في هذا الشأن، في تلك التي يتعلق **بألفريد شوتز** أو **بول ريكور**. فقد فتحت بذلك، المجال أو الباب أمام كل أنواع المحاولات، من أجل تجاوز النزعات الثلاث التالية: النزعة "الأحادية" (Solipsisme)، النزعة"السيكولوجية" (Psychologisme) والنزعة المثالية (Idéalisme) في الفلسفة. وهي أيضا التي سمحت بالرجوع إلى العالم - المجتمع والتاريخ - وهذا ما انكبت عليه، ثلة من الفلاسفة في حقبة ما بعد الحرب. وهكذا، يكون **م. ميرلو - بونتي** قد طور في هذا المنظور الذي افتتحه مؤلف (Ideen II) تفكيرا عن الجسد ("Chair"). وتزخر العلامات التي جاءت في عمل **ك. لوفور** (C. Lefort 1924) التي استعادها وكانت تحمل دلالة ألغاز في المشهد الفلسفي، بمجموعة من المرجعيات التي تتعلق بالكيان المجتمعي والتاريخي (Lefort, 1979). وقبل ذلك، فقد اقترح **ميرلو - بونتي** [الذي تابع حوارا مستمرا مع البيولوجيا والسيكولوجيا] إعادة قراءة **م. موص** (M. Mauss 1872-1950) كبديل عن بنائية **ليفي - ستروس** وم. **فيبر**؛ ذلك المفكر "الليبرالي المقدام" الذي يعتبر بمثابة الترياق المضاد للنظرية الشيوعية.

وقد "هضم" **ج - ب. سارتر** بطريقته الخاصة، مساهمة الفينومينولوجيا. وقد انصرف هكذا، بواسطة أنطولوجيته حول إشكالية "من أجل - الذات" (Pour-soi) وحول "في الذات" (En-soi) في مؤلفه "الوجود والعدم" (L'être et le néant). وحاول

في كتابه الآخر، وهو "نقد العقل الجدلي" (Critique de la raison dialectique) أن يبني نظرية "المجموعات التطبيقية"، الجماعات المتسلسلة، المتلاحمة والمتنازعة مع "الممارسة – الخامدة" (Pratico-inerte) ووصف كلية الوسائط التي تؤسس التاريخ. ويكون سارتر، بهذه الصفة، هكذا في أبحاثه عن ج. جونيت، ج. **فلوبير وبودلير** (J. Genet 1910-1986, G. Flaubert 1821-1880 et Baudelaire 1821-1867) قد تابع المشروع "الوجودي" الذي يطبع النظرية الماركسية. وقدم بذلك، عرضًا مستفيضا عن السيرة البيوجرافية، في إطار المادية التاريخية.

الفينومينولوجيا وعلوم المعرفة

وفي الواقع، فإن التقاء الفينومينولوجيا بالعلوم المعرفية، هو التقاء حديث. ذلك، أن الرهان مهم جدا، لأن الأمر يتعلق بتبني صرامة التجربة الذاتية "في الشخص المتكلم"، عن طريق صياغتها، انطلاقا من أطر العلوم المعرفية. وبحسب المدرسة الأمريكية، فإن نقاشات كل من **دينيت، شالمرز، فلاناجان وبيرز** (Dennet, Chalmers, Flannagan et Bears) كانت تدور كلها منذ 15 سنة، في إطار فلسفة الروح: إنها تثير مسألة عدم اختزالية ظاهرة الوعي، لكل تفسير سببي من النوع الفيزيقي. أما مدرسة باريس، فهي تقع في سياق تطبيع الظاهراتية، لكنها جاءت حديثا جدا، في إطار فرضية "الظاهرتية – العصبية" (Neurophénoménologic) التي دافع عنها ف. **فاريلا** (F. Varela)؛ إذ نعثر فيها على صياغة منهجية للعلاقة بين الشخص الأول (المتكلم) والشخص الثالث (الغائب) في عبارات "الإكراهات التوليدية التبادلية". وتعرض مجلة "الفينومينولوجيا والعلوم المعرفية" (Phenomenology and the cognitive sciences) صورة عن "تطبيع" الفيومينولوجيا، بما يعني أنها عكس النزعة الاختزالية التفسيرية. لكنها أكثر من حركة مضاعفة، من أجل تسجيل الظواهر الواعية، في إرسائها الطبيعي والظواهرية (Phénoménalisation) المعايشة للمعطيات الفيزيقية التي تبحث المجلة المشار إليها سابقا، عن الاضطلاع بها.

وهكذا، يكون التحليل النفسي الفينومينولوجي والمعالجات الأسرية، قد أقاما علاقات مبكرة بينهما. فهي ليست علاقة حديثة (مع العلوم المعرفية) ولاهي علاقة أصيلة (مع السيكولوجيا) ولاهي كذلك، علاقة انتساب (مع السوسيولوجيا)

ولكنها ليست علاقة انحيازية مع الفينومينولوجيا. وبشأن التحليل الوجودي (La Daseinanalyse) [سواء تعلق الأمر بكل من **بينسفانجر** (Binswinger) أو **ميدار بوس** (Médard Boss)] فإن التكوين الفينومينولوجي المزدوج للتحليل النفسي (المسمى وجوديا) ينتشر دون تبعية. وقد تم الاستحواذ، بحرية وجرأة كبيرة، على المنهج التجريبي (Expérientielle) والوصفي، في مواجهة وضعنة المريض، في علم التحليل النفسي الكلاسيكي (بواسطة المهدئات والحبس). وهنا، فإن الأمر يتعلق ببناء بُعد الذات الشخصية، عبر إعطاء الاعتبار للعلاقة البيذاتية (Relation Intersubjective) بين المحلل النفساني والمريض. هكذا، تسهم النسقية والعلاج العائلي، على امتداد هذا التركيز الذي يتوجه نحو ذاتية المريض، في سياق العلاج العائلي، في فتح علاقة التحليل النفسي على بعدها الدائري والمتعدد الاتجاهات. وبهذا، فإننا نقوم بخطوة إضافية، في ما وراء داخل – الفردانية (Inter-Individualité) المكتسبة، من قبل التحليل النفسي الوجودي الذي يراقب فينومينولوجيا الآخر. وهنا، فإن الأمر يتعلق بضرورة أن نأخذ في الحسبان، تعددية مرنة وتفاوتا بين العلاقات الإنسانية التي تكشف في أبعادها النزاعية والنقدية، عن عمق الذات الآدمية. وزيادة على ذلك، تجد الفينومينولوجيا نفسها في موقف منتفع لا محرض للمعنى: إن أخذ التعددية العلائقية والأزمة التي تكشف عن الإنسان بعين الاعتبار، هي أبعاد تجريبية تغذيها في ما وراء الأشكال المكونة سابقا. ويتحقق بذلك، ميدان تحليل نفسي متقدم، اعتمادا على هذا السياق النسقي والعائلي الذي يتغذى من التفكير العملي الذي يتمتع به المحلل النفسي **موني ألقيم** (Mony Elkaim). وبذلك، فإن فريق النجدة للتحليل النفسي في البيت الذي أسسه **س. كناس** (S. Kannas) في مستشفى **شاركو** بالعاصمة باريس، يكون مسرورا جدا، عندما تم تسجيل مساهمته في هذا التجديد المتلازم، بين التحليل النفسي اللامموضع (Désobjectivée) والفينومينولوجيا التي يتم تطبيقها.

وتعتبر المقاربات الدينية والروحية، بمثابة فينومينولوجيا تطبيقية، تعمل في إطار تفحص وتشخيص الذات. وبهذا المعنى، فإن البحوث الروحية تعتبر مبدئيا، تدريبات عملية، فيما يخص المعرفة الأنثروبولوجية للذات والآخر. وكمثال على ذلك، فإن الفينومينولوجيا البوذية التي تعتمد على ممارسة التأمل، تطور كميات من معتبرة من العنايات. وهي فينومينولوجيا انفعالية، لا نوليها اهتماما كبيرا، في الغالب. ونلاحظ

فيها انبثاقا، كلما كانت هناك نوعية من الحضور في الذات، تسمح بتعميق تجربتنا عن الوعي وعن وعي الذات. وإذن، فإن الأمر يتعلق هنا بفينومينولوجيا ملموسة، حيث أن الملاحظة الدقيقة، للسيرورات النفسية الأكثر ثباتا، تجد نفسها ترتقي إلى الأوج، كما هو الشأن، بالنسبة للثيولوجيا التقليدية التي تتمثل في الصوفية التطبيقية. وإذن، فإن الأنثروبولوجيا التقليدية، تقدم لنا منابع عملية هائلة من أجل تفحص الذات: وذلك من خلال العديد من الإشارات التي تعطيها في الأصل، الدليل على وجود قواعد العبادة الروحية الأرثودوكسية. وفيما يتعلق بكيفية الصلاة بـ"إنزال" الذهني في القلب، نكتشف قواعد عملية الوصف الفينومينولوجي، من خلال علاقة الصلاة بين الإنسان والإله: إذ أن الانطواءات العاطفية وعنايات الوعي التي تتخذ شكل علاقات، تجد نفسها توصف بدقة كبيرة. فما هو في الأساس، مفتاح الأوج التجريبي في الفائدة المتبادلة التي يمكن للفينومينولوجيا والعلوم أن تستخلصها عبر التفاعل البيني، هكذا، وفقا لحركة البروز - المتزامن لمعناها؟ إن الحدس يجد نفسه مصاغا، بشكل مبكر، في الإطار المبدئي للفيزياء الكمية: يتموقع الملاحظ داخل ما تتم ملاحظته. وهكذا، تبرز الإبستمولوجيا المتجددة (ظاهراتيًا) منذ الآن، حيث تمتلك البنية الموضوعية للواقع، في الحقيقة، خصائص تعتبر بمثابة المركبات ذاتها للذاتية العلائقية.

سوسيولوجيا ألفريد شوتز والإثنوميثودولوجيا

وكما كان ارتباط السوسيولوجيا بالفينومينولوجيا، هو رابطة انتساب، وإذا كانت هذه الأخيرة، بمفردها ولوحدها "موضوع" الفينومينولوجيا، فهي تشكل رابطة فردية. ولكنها كذلك، يمكن أن تكون رابطه اجتماعيه. أما الرابطة التاريخية، فهي تلك التي يمثلها **أ. شوتز** (A. Schutz). وكما هو شأن مؤسس الإثنوميثودولوجيا **هـ. جرفينكل** (H. Gerfinkel) فإن شوتز، يضع المقاربة المتعالية محل تساؤل، لفائدة التعليق الطبيعي".

والإثنوميثودولوجيا (Ethnométhodologie) مصطلح ابتدعه **هـ. جرفينكل**. وهي عبارة تتشكل من جزأين: كلمة "إثنو" (Ethno) التي تشير إلى مخزون الفهم أو المعرفة البديهية العامة، التي تتاح لأعضاء المجتمع. والشق الثاني، "ميثودولوجيا"

(Methodology) الذي يشير إلى المناهج أو الاستراتيجيات التي يستخدمها الفاعلون الاجتماعيون في أطر مختلفة، لكي يجعلوا من نشاطاتهم أفعالا قابلة للفهم أو هي بتعبير جرفينكل أفعال مبررة: إنها برنامج بحث في العلوم الاجتماعية، يخصص لدراسة الإنتاج والمعنى الداخلي للنظام والحياة الاجتماعية، خاصة سلوكيات وممارسات العاملين الاجتماعيين، في شكل مناهج أو إجراءات. لقد ساهم هذا التيار ذو الأصل الأمريكي الشمالي، في تحليل الحديث؛ فموضوعه هو المتضمنات الاجتماعية المتنوعة. فكل فرد ينشغل دوما بتحديد هويته، بحيث يتم الاعتراف به كعضو شرعي في المجتمع. وتكون المعايير التي تحرك السلوكيات دائما عرضة للتحيين من قبل السلوكيات نفسها. وهو الأمر الذي يسمح بإعادة بناء تفاعلي لا منقطع للنظام الاجتماعي. وعلى غرار الدراسات الإثنوجرافية للاتصال، فإن الإثنية - المنهجية، تناصر التحليل الدقيق للتفاعلات الاجتماعية المتنوعة. وغايتها من وراء ذلك، هي أن تكتشف الانتظامات الضمنية تحت غطاء الفوضى الظاهرية. وتسمح هذه الاستراتيجيات، بتحقيق الاتصال الناجح أثناء أنشطة الحياة اليومية. وهكذا كانت نقطة الانطلاق مع بحوث جرفينكل في سنوات 1950-1960 حول التفكير العملي، عن الأسلوب الذي يشكل به "الأفراد أحكامهم في الموقف الذي يتوصلون فيه إلى نوع من الفهم المتبادل، حول معرفتهم بالمعنى المشترك لبنيات العالم الاجتماعي وعن العمليات التي بواسطتها يجسد المعنى المشترك في العالم ويدوم". تم إعداد هذه الدراسات التي نشرت في مؤلف "دراسات في الإثنوميثودولوجيا" (Studies in ethnomethodology, 1967)، بوصفها امتدادا للفينومينولوجيا الاجتماعية التي كان يتزعمها أ. شوتز الفيلسوف وعالم الاجتماع الذي حاول أن يقاطع بين تفكير إ. هوسيرل وتفكير م. فيبر. وإذا حدث بعد ذلك، أن ابتعدت الفينومينولوجيا عن تفكير شوتز، فإنها لم تنكر مطلقا وحيها الفينومينولوجي.

وهكذا فإن الإثنوميثودولوجيا، هي دراسة الاستراتيجيات التي يوظفها عوام الناس وآحادهم، لكي يفهموا ما يفعله الآخرون وعلى وجه الخصوص، ما يقوله الآخرون. هكذا، سرعان ما أصبح موضوع الأحاديث، هو الموضوع المفضل عند الإثنوميثودولوجيين الذين رأوا فيه تفاعلا اجتماعيا أساسيا، يشارك فيه الأفراد في تحديد المقام الذي يوجدون فيه. في هذا الباب بوجه خاص، تتم دراسة الأساليب

التي يلجأ إليها الفاعلون، لكي ينظموا معا مجموع نشاط الاتصال (تنظيم التداول على الكلام، فتح أو إغلاق التفاعل، إدراج موضوع بعينه...). ومن هنا يحتل تحليل الخطاب واللغة، مكانة مركزية في إطار هذا الاتجاه. وقد ظهرت الإثنوميثودولوجيا إلى حيز الوجود، كنتاج للتفتت الذي أصاب علم الاجتماع التقليدي الأمريكي في منتصف الستينيات، أي بعد تراجع أهمية النزعة الوظيفية، كنظرية موجهة لعلم الاجتماع الأمريكي. وتنهض الإثنوميثودولوجيا على أساس التوليف بين اتجاهات فلسفية من مشارب متنوعة: الفينومينولوجيا من جهة، وفلسفة ل. فيتجنشتاين وفلسفة اللغة، من جهة أخرى. وهناك فكرتان اثنتان، ترتكز عليهما الإثنوميثودولوجيا، هما: الإشارية (Indexicality) والانعاكاسية (Reflexivity). وتشير الأولى، إلى حقيقة أنه ليس هناك شيء، يمكن أن ننظر إليه باعتباره تعريفا واضحا وشاملا لأية كلمة أو مفهوم في أية لغة. ذلك أن المعنى، يتم اكتسابه بالإشارة إلى كلمات أخرى وإلى الإطار الذي تنطق فيه الكلمات. ومن هنا، فإنه يمكننا دائما أن نسأل "ماذا تعني" جملة ما؟ وليس هناك أية إجابة نهائية، عن هذا السؤال. أما الانعكاسية، فهي تشير إلى واقع، أن فهمنا للنظام، إنما هو نتاج لعملية تخاطبية: إنه يخلق من خلال الحديث. إذ أننا عادة ما نفكر بأنفسنا وكأننا نقوم بوصف نظام موجود، وجودا مسبقا. وحسب أنصار الإثنوميثودولوجيا، فإن وصف موقف ما يعني بالضرورة أننا نقوم بخلقه، في الوقت ذاته. وتمثل كلتا الفكرتين، جزءا من النقد الراديكالي، الموجه لعلم الاجتماع المحافظ.

لقد وضع جرفينكل كامل عمله، تحت الاسم ذي الطابع المزدوج للفينومينولوجيا، للرجوع إلى "الأشياء ذاتها" و"الوصف الخالص" للعالم، قبل المعرفة. ماذا يعني هذا بالتدقيق؟ لم تتغير إجابة جرفينكل، إزاء هذه المسألة، حيث يقول: إن أفكارنا، بحوثنا ونظرياتنا عن المجتمع، الفعل، والمعنى، الخ...ليست ذات فائدة تذكر، على مستوى المعرفة، إذا لم تسمح لنا بترجمة أسلوبنا الخاص في معالجة العالم وأن يرجع بعضنا إلى البعض، أثناء تفاعلاتنا في الحياة اليومية، لكي نقوم بتنظيم نشاطاتنا، من داخل بنيات تجربتنا ذاتها. باختصار، يتعلق الأمر بالعودة إلى الوقائع الاجتماعية كما عند إ. دوركايم، أي إلى مظهرها الواقعي [بوصفها "أشياء تنظيمية"] واستعادة العمل التطبيقي في ترتيبها وإعطائها المعنى الذي يشكلها كواقع موضوعي. وتتمثل الحجة

الإثنوميثودولوجية هكذا، في إسناد هذا المنتج المجسد (الداخلي والمحلي) للمعنى، النظام والعلاقات إلى عمليات "الأعضاء" التي يتم تنظيمها معياريا، ونحاول البحث عن تأكيدها، بواسطة معرفة المعنى المشترك للعالم الاجتماعي. وذلك بواسطة تحكمنا العملي في المناهج التي وفقا لها، تنتظم المواقف والنشاطات. لكن كيف، يمكننا أن نمسك بتلك العمليات منذ أن تنشأ، دون أن نوليها انتباها وأنها ليست موضوعة في شكل سرديات؟

لقد تمت تجربة عدة استراتيجيات، منذ اللجوء إلى تجارب القطيعة المشهودة ("breaching experiments") في النصوص الأولى، عند **جرفينكل**) وانتهاء بمناهج تحليل المعطيات التي ابتدعها عن طريق تحليل التحدث أو التخاطب (Conversation)، مرورا ببحوث الموقف التي "تمكننا من رؤية" الظواهر ("perspicuous setting") التي استعملها **هـ. ساكس** (H. Sacks, 1935-1975). والنتيجة الطبيعية لهذا التوجه الفينومينولوجي، هي نقد جذري للطرق المؤسساتية في البحث في حقول العلوم الاجتماعية المختلفة: إذ تتهم هذه الأخيرة، بكونها تمجد "الأشياء التنظيمية" التي تتمثل في الظواهر الاجتماعية فكريا. وتستبدلها خصوصا بالنماذج المجردة، النماذج المثالية، والموضوعات المفهمية وتسقطها على الممارسات الفعلية، لترجمة طبيعتها المنظمة والخصائص العقلانية لبدائلها. مثل هذه العملية، زيادة على أنها لا تتحاشى تناول الممارسات العادية، تحت علامة القصور [فإنها تبدو عندئذ، محتقرة للنماذج العقلانية] تمر بالضرورة، بجانب الأشكال الخاصة للعقلانية العملية. وهي تحول إذن، دون ممارسة "الكلام عن نفسها".

ومن هنا، جاءت الدراسة المخالفة للعلاقات الاجتماعية التي قام بها مؤلف (Collected Papers) في سنوات الستينيات على أساس معرفته المباشرة بالفيلسوف **إ. هوسيرل** منذ السنوات 1930، حيث كان بمثابة أحد أتباعه. كما أن علم الاجتماع الجزئي [الذي يمثله كل من **جرفينكل** و**إ. جوفمان**] يذهب أبعد من ذلك أيضا، في إبطال مركز الذات نفسها ويؤكد على الديناميكية المجهولة في التفاعلات الاجتماعية وحدها. وفي الأخير، تسجل إثنوجرافيا الذات، موضوعات البحث الأنثروبولوجي الراهن، في صور كل من **م. سيجلز** و**ج. أثابس** (M. Segales et G. Athabs) على سبيل المثال، من خلال انخراطهما في هذا الاهتمام الوصفي، لكنها تثمن مجددا

تلك المقاربة الإثنوجرافية الممكنة للذات.

ورغم أن كافة هذه النصوص، قد تمت كتابتها من قبل فلاسفة، فقد قرئت قبل الجميع: من طرف أدباء وفلاسفة. وبالعكس، فقد فرض أ. شوتز نفسه، كباحث كلاسيكي في العلوم الاجتماعية، لكنه بطبيعة الحال كان باحثا كلاسيكيا من نوع خاص. إنه لم يشكل مدرسة، ترتبت عن انتساب سلسلة من علماء اجتماع "شوتزيين" إليها. وإذا حدث وأن خاطر بعضهم في سنوات 1970، باقتراح "فينومينولوجيا اجتماعية" أو "سوسيولوجيا - فينومينولوجية"، فقد ظلت مثل هذه المقترحات حبرا على ورق. وقد بقي معظم الورثة هنا أيضا، من بين الفلاسفة [إذا استثنينا بطبيعة الحال المؤلفات النظرية] من أمثال ب. برجيه (Peter Berger) وث. لوكمان (Thomas Luckmann) في كتابهما "البناء الاجتماعي للواقع" (La construction sociale de la réalité) أو ب. لوكمان صاحب مؤلف "بنيات عالم الحياة" (Les structures du monde de la vie) الذي كتبه هذا الأخير، انطلاقا من وثائق تركها أفريد شوتز (Berger et Luckmann, 1966). بينما ظلت عناصر فينومينولوجيا العائلة، الأديان أو التنظيمات أعمالا متناثرة. فما هي بطارية المفاهيم والبراهين التي تركها لنا شوتز والتي تستدعي اليوم، أن نعيد فحصها مجددا، عن قرب ونتحقق منها، بواسطة البحث الأمبيريقي؟

إن الفكرة الأساسية، من أجل إرساء التجربة في عالم الحياة ونقد الرياضيات الكونية (Mathesis Universalis)، قد سمحت لنا بالابتعاد تدريجيا، عن إمكانية أن نتصور أي فرض - استبطاني (Hypothético-déductif) محدود عن العلوم الإنسانية. وبخلاف رؤى الوضعنة هذه، فقد اتجه البحث الفينومينولوجي نحو معارف المعاني المشتركة وعقلانيات الحياة اليومية. إنه يرتبط بمحاولة فهم المعنى الذي يعطيه الفاعلون، لما يقومون به. ذلك، أن تشخيص سياقات التجربة والنشاط، مثلما تتم معايشتها وممارستها، يكمن في إظهار العمل الجماعي للتعريف والتحكم في المواقف الروتينية أو الإشكالية التي بواسطتها ينخرط الأشخاص، في منظورات الواقع والعدالة المتقاسمة.

ويتطلب عبور الحدود بين مقاطعات المعنى، تغييرا جذريا في نظام التجربة والنشاط المتميز، حسب تعبير شوتز بـ: "رغبة خاصة من الوعي وجراء ذلك،

بمقاربة [تعليق الحكم أو وقفة (époché)] متميزة". إن الانخراط في موقف معين، هو بمثابة الاعتراف له بـ"حدة واقعٍ" و"أسلوبِ معرفيين" متميزين، والتقارب في شكل سائد من العفوية، والتوجه فيِ إطار فضائي وزماني، والدخول في سيرورات متميزة من التعرف على الذات والتنسيق مع الغير. ويبدي الفاعلون "صدمة وجودية"، عند "تحولهم" من موقف طبيعي إلى موقف آخر. بهذا الشأن، يقول عنهم شوتز، أنهم يغيرون "ميدان الملاءمة" الموضوعة، التأويلية والتحفيزية. لكنهم، يستطيعون [بواسطة البقاء في الموقف ذاته] أن يبدلوا أو يؤلفوا بين مختلف "بنيات الملاءمة"، ويعثروا هنا والآن، على دعائمهم في عوالم عديدة.

لقد صيغت أنماط تصنيفية وأنماط تفكير منطقية في لغة طبيعية، روتينيات حيادية وتنميطية تصبح متاحة في "مخزونات التجربة". إذ أننا نتخذ أثناء الموقف الطبيعي، مواقف من تلقاء ذاتها إلى أن يحدث العكس أو حتى تتوفر لدينا معلومة أوفر، طالما أنها لا تغيّب طموحاتنا، نتيجة تعارضها مع وصفاتنا العقلية والمعيارية. يمكن تطويع مثل هذه الخاصية، بتوظيف جملة من درجات الوثوق، مثل: المعقولية، الاحتمالية، الإمكانية أو اليقين. لكن، لن يمكننا أن نحقق ذلك أيضا، استنادا إلى درجات المعيارية، مثل: العادل، المقبول، المسموح به أو اللامسوح به. ويقوم الفاعلون في الموقف، بوصف الأشخاص والأشياء، ويلصقون بهم خصائص وأسبابا، ويشكلون أفعالا وأحداثا، كما ينسبون لأنفسهم هويات وتمثلات. لذلك، تجب دراسة هذه العمليات عن قرب، بدلا من دراستها كآثار بنيات اجتماعية.

هكذا، تقوم سوسيولوجيا ذات وحي فينومينولوجي، عن طريق تأسيس هذا "الموقف العلمي"، بواسطة مقاربة الحياة النشطة. إنها تمزج معا، بين العمل الوصفي الدقيق جدا والعمل النمودج - المثالي المتجدر في المعطيات. وتموضع هذه الفينومينولوجيا عمليات الفهم للذات والغير، في "موقفهما البيوجرافي" الذي تكسوه في العادة بـ"أطروحة عامة بشأن المنظورات المتبادلة" ومنه العمليات الـ"تطبيعية". وتضع مقاربة الاتجاه الطبيعي بين قوسين، افتراضات تبادلية بين وجهات النظر، تطابق بنيات الملاءمة وتناسب تداخل المحفزات. من أجل هذا السبب، فإن المواقف "المتوترة" أو "الحرجة"، لا يمكن أن تعمل فيها هذه الأطروحة العامة أبدا. وحين لم تعد الطموحات من تلقاء ذاتها، بمثابة أمكنة ولحظات مفضلة للبحث،

فإن السيوسيولوجيا - الفينومينولوجية، تلتقي حول هذه النقطة مع السوسيولوجيا البراجماتية.

لقد عرف **شوتز** ذيوعا محتشما في الولايات المتحدة، ولم يكن يحظ باعتبار من قبل **ت. بارسونز** (T. Parsons 1902-1979) الذي حاول **شوتز** في الحقيقة، أن يقترح عليه أطروحة بديلة عن سوسيولوجيا الفعل. وقد كانت فترة وفرصة تبادل المراسلات بينهما، بمثابة نموذج من اللاتفاهم العلمي. وإذا كان صحيحا، أن **شوتز** لم يكن يطلب أي شيء من **بارسونز** [الذي كان وقتها في قمة مجده] سوى أن يراجع **قراءته لمؤلفات ماكس فيبر!** لكن **شوتز** لم يكن **محظوظا أكثر من ذلك**، مع أساتذة مدرسة **جامعة شيكاغو**، على سبيل المثال [الذين كان من الجائز أن يقيم علاقات حميمة مع البعض منهم] لكنهم تجاهلوه جميعا. نحن لسنا الآن سوى في سنوات 1960، عقب نشر **مؤلف** (Collected papers) **في** سياق المواجهة مع هيمنة نمط البحث من أجل الوجود (Survey research) الذي كانت تعكسه النظرية **البارسونية** الكبيرة والنزعة الوظائفية **الميرتونية** (Fonctionnalisme Mertonien). وهنا بالتحديد، تكون الفينومينولوجيا قد افتتحت أحد منظورات "السوسيولوجيا الكيفية"، لكن **شوتز** كان وقتها قد فارق الحياة.

لقد كان نجاح الأثر العلمي الذي خلفه **شوتز** معقدا جدا، أكثر مما يمكن أن نتخيل ذلك. حيث ظل **إ. جوفمان** (Irving Goffman 1922-1982) على سبيل الذكر، كثير الاحتراز بشأنه ولا يستند إليه، إلاّ من أجل الابتعاد عنه أكثر، أين يتجلى ذلك عبر مؤلفه "إطار التحليل" (Frame analysis)، حتى وإن كان **ر. جراتوف** (R. Grathoff, 1970) قد طور بعد ذلك، تصورا آخر عن إشكالية الملاءمات التي اجتهد من أجل أن يجعلها تتقاطع مع تحليل الأطر. لكن وبالمقابل، فقد جعل **هـ. جرفينكل** (H. Garfinkel 1917) من قراءة **شوتز** منبعا مفتاحيا في بنائه الفكري، عندما ألف كتابه الموسوم "دراسات في الإثنوميثودجولوجيا" (Studies on Ethnomethodology). ويقترح هذا المؤلف بشكل معين، فينومينولوجيا الاستعداد الطبيعي. إذ يمكن أن نعتبر تجارب القطيعة في الروتينيات العملية للتفاعل التي تفرز استنكارا أخلاقيا عند الأعضاء المتدخلين، بمثابة جهاز للكشف [بالنسبة للملاحظين] عن شكل من أشكال الاختزال. ويبرز هذا الحقل البحثي عند **د. سادنو** (David Sudnow, 1993)

في الدراسة التي أجراها حول ممارسة البيانو وعند م. **بولنر** (Pollner, 1987) في بحثه عن المحاكمات التي تدور عن مخالفات قانون المرور وعند إ. بتنر (Bittner, 1990) في ملاحظته، بصدد روتينيات العمل البوليسي أو عند ل. **فييدرم** (Wiederm 1974) الذي ألف كتابا في جزأين اثنين، أحدهما إثنوجرافي والآخر إثنوميثودولوجي، يتناول فيهما مبحث رموز الحياة داخل مؤسسة الحبس.

لكن عودة الفينومينولوجيا إلى مقدمة المشهد، قد اتبعت أيضا، سبلا أخرى عديدة. حيث حملت الكتب الأولى عند أ. **سيكوريل** (Aaron Cicourel) العلامة القوية جدا عند **شوتز** وفتحت ورشة البحث، حول عمليات التحري الكيفي. وهكذا، يقاطع **سيكوريل** فيما بعد بين هذه الموضوعات الأولية وأعمال السوسيولوجيا المعرفية وإثنوجرافيا التعلم أو الاتصال. فقد ألف ج. د. **دوجلاص** (Jacques D. Douglas) جماعيا كتاب "فهم الحياة اليومية" (Understanding Everyday life). وهو عبارة عن مجموعة مقتطفات من تلك الأفكار، ثم ألقى بمنهجية تحليل الحوار للدفاع عن "سوسيولوجيا وجودية"، متفطنة إلى النسيج الفعلي والأخلاقي في مواقف الحياة اليومية، وهي عملية ظلت من دون متابعة. وقد أنشأ ج. **بساثاس** (George Psathas) جمعية الفينومينولوجيا والعلوم الإنسانية (Society for Phenomenology and the human sciences) ومجلة "دراسات الإنسان" (Human studies) عام 1978. إذ تخصصت تلك المجلة، في نشر وتطوير الحوار بين مختلف المقاربات: الفينومينولوجية، الوجودية والإثنوميثودولوجية من خلال تقاطعها مع البحوث الفلسفية التحليلية والفيتجنشتاينية وعملت على اختبارها من خلال البحوث الأمبيريقية.

أما في ميدان الأنثروبولوجيا، فقد قام ك. هـ. **وولف** (Kurt H. Wolf) بتطوير رؤية جديدة للبحث، تقبل بالتركيبة المزدوجة: سلبية التجربة وإيجابية المعرفة. إذ يجب على الباحث فيها أن "يذهب" إلى الموقف ويتعاطى معه وينخرط فيه بالكامل. ويقدم على مخاطرة قابلية الإصابة أو العدوى بالموضوع، قبل الإمساك به، والتمكن منه وتحويله إلى موضوع علمي. بينما يجد ب. **ستولر** (Paul Stoller) فيما يخصه، ملاذا آمنا في تعددية السجلات الحسية التي عادة ما تكترث بالسمع والبصر. ويصف الأحاسيس المرضية [التذوق، الشم واللمس] التي تشكل تجربته الخاصة التي تتناول ثقافة **سونغاي** (Songhaï). ومؤخرا، فقد تم استعادة أفكار **شوتز**

من قبل الإثنوجرافيين، أمثال ت. **كسورداس** (Thomas Csordas, 1994) في مبحث إثنوجرافيا الأديان والطب وأ. **جليزر** (Andreas Glaeser, 2000) في بحثه عن إعادة توحيد شرطة مدينة برلين وكذلك من طرف ج. **كيتز** (Jack Katz, 1999) الذي ينتمي إلى جماعة الإثنوميثودولوجيا، الفينومينولوجيا، والملاحظة في السوسيولوجيا (EPOS) من جامعة أوكلا (UCLA). وقد كتبت ونشرت تلك الجماعة أشياء رائعة، عن موضوعات عديدة ومتباينة، مثل: الانفعالات، الجريمة والقانون.

الإشهار كظاهراتية

أما في فرنسا، فقد كان ب. **بورديو** (Pierre Bourdieu 1930-2002) من بين السوسيولوجيين الأوائل الذين أشاروا إلى أعمال وأفكار أ. **شوتز** في كتابه "الحس التطبيقي" (Les sens pratiquc) مع تحيز أقصى، لأنه كان يعتبر نفسه مع الفيلسوف ج - ب. **سارتر**، ممثلا للنزعة الذاتية التي يزعم أنه كان يبتعد عنها. ومع ذلك، فقد استلف الكثير من الفينومينولوجيا في تفكيره عن العلاقة بين المعنى المشترك والمعرفة العالمة [من **شوتز** وأكثر من ذلك **ميرلو - بونتي** الذي نتعرف على أثره من خلال أطروحة تجسيد الخطاطات العملية والقبلية] بوصفها معارف فصيحة عن العالم العائلي. كما قام ف. أ. **إيزامبير** (F.A. Isambert) بقراءة حذرة جدا لأعمال **شوتز**، وكان يعتقد بأن فينومينولوجيا **شوتز** ملائمة، من أجل إحياء سوسيولوجيا الفهم، خلافا لإعادة قراءة التراث الفيبري التي اقترحتها الحركة التي أنشأها كل من ر. **بودون** وب. **بورديو** سابقا، وفي مرحلة لاحقة، من خلال قراءة م. **مافيزولي** (M. Maffesoli). وبعدما مرت موجة سوسيولوجيات الحياة اليومية، يبدو أن موضوعات **شوتز** حول التجربة والفعل، تحظى اليوم بعناية وحسم أكبر في فرنسا، انطلاقا من منتصف سنوات 1980، بالموازاة مع ما اعتدنا على تسميته بـ"المنعطف البراجماتي"، في حقول العلوم الاجتماعية.

وقد ترك لنا كتاب آخرون، تأثروا بالفينومينولوجيا، حب الاطلاع الذي كان يطبع علماء الاجتماع. فقد كانت قراءة هـ. **آرندت** وج. **باتوشكا**، حاسمة بشأن تطور التفكير عن "الإشهار" كـ"قابلية للملاحظة" أو إمكانية للرؤية. وتمت مساءلة "أشكال الفعل" من جديد، في تقاطعها مع استقبال الفلسفة التحليلية عند **جوفمان**

وجرفنكل. كان الاهتمام ينصب وقتها على التظاهرات العمومية، الحساسة والقابلة للوصف والمواقف الاجتماعية. كما درست العلاقات الحميمة بين الأقارب والعلاقات المتسترة في الشارع، نشاطات التعاون في مواقع العمل أو أفعال الخطاب الموجهة للجمهور. ذلك أن "العالم الاجتماعي هو بمثابة مشهد سياسي". وبتتبع هذه الإكراهات الأيكولوجية المتعلقة بالتعديل والإكراهات الدلالية للملاءمة التي تعطى أثناء تشكل المواقف، يتوجه الفاعلون [بالمقارنة بين بعضهم البعض] وهم ينتجون [معا ويحددون] معا تفاعلاتهم، ويعدون ضربات إستراتيجية ويحوّلون سيرهم البيوجرافية. وهكذا، تتضافر جهود الفينومينولوجيا مع الدرامية، من أجل تأسيس فن الفعل، الحكم والإقناع في الجمهور.

وهنا تلعب اللغة دورا مركزيا في هذه العملية. إنها ترشد المنطق العملي الذي يمنح لأولئك الذين يتحكمون فيه: ظروف، موضوعات ومصادر بحوثهم وتفكيرهم. إنها بمثابة تصور حقل ما يمكن جبايته، قبل التعبير عنه والتحقيق الذي يظهر في نهاية أفعال الخطاب. وزيادة على ذلك، فإنها تبرز الخصائص الهائلة للموقف التي تفردها وتضعها في هيئة ومعنى، تسمح للمتخاطبين والأعضاء المستمعين لهم [مجهزين بمهارات اللغة الطبيعية] بالتعرف على أي حدث أو فعل يكونون بصدده. إنهم يقدرون في الوقت نفسه، على التنسيق مع شركائهم، إبداء السلوكيات الملائمة وتشخيص ما يقومون به أمام الجميع. وهكذا، تسمح المرجعية إلى الفينومينولوجيا بتحويل الاتجاه من سوسيولوجيا البنيات والاستعدادات [ليس بواسطة ترقية مفهوم غامض عن الحياة اليومية] لكن بواسطة شحذ النظر والسمع إثنوجرافيًا، لفهم ما يقوم به المارة الذين يعبرون الشارع، رجال الشرطة الذين يصنفون المتهمين في دوريات المراقبة، والمجرمون الذين تغريهم رؤى الشر أو هنود النافاهو (Navaho) في أمريكا الشمالية الذين يمارسون طقوسيات الشفاء.

وبحكم تكوينه الرياضي، فقد صار هوسيرل منطقيا، أول الأمر. وانشغل في عملية "فصل" عمليات العقل واستخلاص "الجواهر" التي يدركها الذكاء، في العلاقات المنطقية. وأصبح عندها منظر "التجربة" المعايشة التي تتضمنها كل عملية ذهنية. إن فينومينولوجيا هوسيرل التي كانت في البداية، منطقا ثم امتدت لكي تصبح فلسفة للعقل، قد تحولت أخيرا إلى فلسفة في الحياة. وتشير الفينومينولوجيا اليوم

إلى منظومة هوسيرل وكامل التيار الفكري الذي ينتسب إلى مفاهيمه ومنهجه. حيث تعمل الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية واتجاهها الأساسي هو الرجوع إلى الواقع. ويتصور هوسيرل، أن ذلك الرجوع إلى الواقع هو بمثابة عودة "للحدس الأصلي"، وللأشياء والأفكار. ويفسر هذا الحدس الأصلي، على أساس مثال رياضي: حيث يلاحظ على سبيل المثال، أنه إذا استطعنا أن نتمثل ثلاثة أو أربعة أشياء، فإنه لا يمكننا حدسيا، أن نتخيل ألفا، بل يمكننا فقط "أن نفكر فيها". وهكذا، فقد مارست فلسفته، تأثيرا عميقا في عمالقة الفكر الغربي أمثال م. شيلر (M. Scheler) م. هيدجر (M. Heiddeger) وفي النزعة الوجودية الفرنسية التي يمثلها كل من ج.ب. سارتر وموريس ميرلوبونتي (J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty) وكذلك في طائفة من الفلاسفة المناطقة (مثل النزعة الحدسية، عند بروير (Brouwer).

قائمة بيبليوجرافية

1) Academic dispute or clash of commitments ?: The Schutz-Parsons exchange reconsidered, in Revue Human Studies, Volume 17, N°2, Avril 1994, pp. 267-275.

2) Berger P. et Luckmann T. (2003 [1966]), La construction sociale de la réalité, trad. P. Taminiaux, Paris, éd. A. Colin.

3) Bittner E. (1990), Aspects of police work, Boston, Ed. Northeastern University Press.

4) Bourdieu P. (1979), Le sens pratique, Paris, éd. Minuit.

5) efai D. (1998 [1964]), Phénoménologie et sciences sociales. Alfred Schutz. Naissance d'une anthropologie philosophique, Genève, Paris, éd. Droz.

6) Cicourel A. (1964), Method and measurement in sociology, New York, Ed. Free Press of Glencoe.

7) Csordas T. (dir.) (1994), Embodiment and experience: The existential ground of culture and self, Cambridge, Ed. Cambridge University Press.

8) Douglas J.D. & Johnson J.M. (dir.) (1977), Existential sociology, New York, Ed. Cambridge University Press.

9) Garfinkel H. (1984 [1967]), Studies in ethnomethodology, Cambridge, Ed. Polity Press.

10) Glaeser A. (2000), Divided in unity: Identity, Germany and the Berlin police, Chicago, Ed. University of Chicago Press.

11) Goffman E. (1974), **Les Cadres de l'expérience**, Paris, éd. Minuit.

12) Grathoff R. (1970), The structure of social inconsistencies, The Hague, Ed. Nijhoff.

13) Gurvitch A. (1957), Théorie du champ de la conscience, Paris, éd. Desclée de Brouwer.

Husserl E. (1994 [1929]), Méditations cartésiennes, Trad. M. de Launay, Paris, éd. Vrin. (14

Joseph I. (1998), La ville sans qualités, Laube, éd. La tour d'Aigues. (15

Katz J. (1999), How emotions work, Chicago, Ed. University of Chicago Press. (16

Lefort C. (1979), Le visible et l'invisible, Paris, éd. Gallimard. (17

Merleau-Ponty M. (1945), Phénoménologie de la perception, Paris, éd. Gallimard. (18

Pollner M. (1987), Mundane reason: Reality in everyday and sociological discourse, Cambridge, Ed. Cambridge University Press. (19

Psathas G.(dir.) (1973), Phenomenological sociology: Issues and applications, New York, Ed. John Wiley and sons. (20

Ricœur P. (1986), À l'école de la phénoménologie, Paris, éd. Vrin. (21

Sartre J-P. (1971 [1960]), Critique de la raison dialectique I: Théorie des ensembles pratiques, Paris, éd. Gallimard. (22

Schütz A. (1998), Éléments de sociologie phénoménologique, Introduction et trad. Th. Blin, Paris, éd. L'Harmattan. (23

Stoller P. (1989), The taste of ethnographic things: The senses in anthropology, Philadelphia, Ed. University of Pennsylvania Press. (24

Sudnow D. (1993 [1978]), Ways of the hand, Cambridge, Ed. MIT Press. (25

Tiryakian E. (1962), Existentialism and sociology, Englewood-Cliffs, Ed. Prentice-Hill. (26

Wieder D.L. (1974), Language and social reality: The case of telling the convict code, La Hague, éd. Mouton. (27

olff K.H. (1976), Surrender and catch: Experience and inquiry today, Boston, Ed. D. Reidel. (28





بوبكر بوخريسة

▪ كاتب من الجزائر

على امتداد عدة سنوات، قمنا بجرد مستفيض للوثائق المتوفرة، كما المصادر الأولية والتحليلات التي عالجت موضوع «مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية»، حيث تم التعرف على مسائل، تساؤلات وقضايا البحث التي تسمح لنا بتكوين، تطوير وترقية معارفنا حول هذه الإشكاليات. ولذلك، فقد اقترحنا مداخل جديدة، تسمح لنا بمعالجة هذه التساؤلات، بكيفية لائقة. كما قمنا بتنقية وتوضيح تلك القضايا وعزل المتغيرات التي تشكل محل ريبة في تفسيرنا. وأخيرا، فقد استخلصنا أبعاد ومؤشرات تلك المسائل، لكي نتمكن من رسم خطة مؤقتة، تسمح لنا بالانطلاق في تجميع مختلف أنواع المعلومة. وكما يلاحظ القارئ الكريم، فإن الباحث مدعو إلى القيام بعدد من الاختيارات الذاتية، تؤول به في المحصلة إلى تفضيل هذا المذهب [النظرية] أو خلافه، هذا التفسير أو غيره. وتعتبر مثل هذه الاختيارات، أمورا عادية ومألوفة في ميدان الفكر والعلم. لكن من المفيد، أن يعي الباحث ضرورة أن يتحمل مسؤولية اختياراته. في حقول العلوم الإنسانية، حتى وإن كان من الجائز إجراء البحث، دون الاستناد إلى تيار فكري معروف، فإن غالبية الباحثين يمكنهم أن يرتكزوا على تيار بعينه. إن هذه التيارات الفكرية المختلفة، لها قاسم مشترك وهي أنها توفر وجهة نظر قابلة للتحليل، بشأن أي موضوع في العلوم الإنسانية. على سبيل المثال، يمكننا أن نستذكر النظرية الماركسية أو التحليل النفسي من أجل تحليل الظواهر الاجتماعية، مثل: الانحراف، الوضعية النسائية كما مشكلات السياسة الدولية. لكن عند الانطلاق، من المفيد أن نتعرف جيدا على تلك المذاهب الكبرى التي يمكن للكاتب أن يوظفها. وبعدها، فهو يستخدمها عند الاقتضاء، من أجل أن يموقع بحوثه، في واحد أو أكثر من بينها. وسنتفحص الأطر الأولى أو المقاربات التي تم توظيفها، سواء في حقول العلوم الاجتماعية كما في العلوم الإنسانية. وسنحاول، عن طريق تقديم تلك المقاربات، أن نحترم ما أمكن ترتيبها الزمني من حيث ظهورها...

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com





editions.difaf@gmail.com

